UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Die Scholastik

des

späteren Mittelalters.

Von

Dr. Karl Werner.

Vierten Bandes

erste Abtheilung:

Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik.

Wien, 1887.

Wilhelm Braumüller

k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Philos. H.
W493

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Der Endausgang

der

mittelalterlichen Scholastik.

Von

Dr. Karl Werner.

13285.3
20/V-/14

Wien, 1887.
Wilhelm Braumüller
k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Vorrede.

Die mit dem vorliegenden vierten Bande zu Ende geführte Darstellung der Scholastik des späteren Mittelalters bietet eine erweiterte und berichtigte Ausführung der in meiner Geschichte des Thomismus (Regensburg, 1859) hierauf bezüglichen Angaben und Darlegungen. Der in dem genannten Buche enthaltene Überblick über die Entwickelung der nachtridentinischen Scholastik bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts herab möge als Weiterführung der in diesem Werke mit dem 16. Jahrhundert abschließenden Darstellung gelten. Auf die Geschichte der nachtridentinischen Scholastik bezieht sich ferner noch meine Schrift über „Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte" (Regensburg, 1860 f.), in deren Inhalt der Abschluß dieses Bandes einmündet. Die Gründe, aus welchen ich die vorliegende Arbeit in eine Darlegung der Philosophie des Fr. Suarez auslaufen ließ, werden sich an seinem Orte dem Leser von selber kenntlich machen; demselben wird auch das Verhältniß der Wechselseitigkeit zwischen der Schlußpartie dieses Werkes und meiner Schrift über Suarez nicht entgehen, deren Darlegungen, soweit sie unmittelbar Suarez' Lehre selber betreffen, in wesentlichen Puncten erweitert und vervollständiget wurden, während ich in anderen Puncten auf die in jener Schrift enthaltenen Angaben und Ausführungen verweisen zu sollen glaubte.

Ich kann die mit diesem Bande abgeschlossene Darstellung der Scholastik des späteren Mittelalters trotz ihres Umfanges nur als eine allgemeine Geschichte derselben bezeichnen, welche in vielen Einzelheiten durch monographische Arbeiten und Detailuntersuchungen auszufüllen und zu ergänzen ist. Ich möchte im Besonderen hervorheben, daß es bis jetzt an einer Geschichte der mittelalterlichen Auslegung des Aristoteles noch völlig fehlt. Durch die Ausführung eines derartigen literarischen Unternehmens, in welchem die mittelalterlich-scholastische Auslegung der aristotelischen Schriften von Albertus Magnus bis auf Fonseca und Suarez herab zu verfolgen wäre, würde nicht bloß eine wesentliche Lücke in der bisherigen Literatur über die mittelalterliche Scholastik ausgefüllt, sondern die Geschichte dieser selber unter einem neuen Gesichtspuncte dargelegt, was nicht ohne ersprießliche Rückwirkung auf alle weiter folgenden Bearbeitungen derselben bleiben könnte. Ein anderes nicht minder wesentliches Desiderat ist eine bis jetzt noch fehlende Darstellung und Vergleichung der Theologie der verschiedenen Ordensgenossenschaften, die nicht bloß für eine pragmatische Darstellung der Geschichte der Scholastik von wesentlicher Bedeutung ist, sondern ein darüber hinausreichendes kirchengeschichtliches und literärgeschichtliches Interesse beanspruchen dürfte. Ich glaubte diese Desiderien nicht unerwähnt lassen zu sollen, weil ich dafürhalte, daß die auf Erfüllung derselben gerichteten Bestrebungen geeignet sein möchten, Leben und Bewegung in die Bearbeitung der Geschichte der Scholastik und der theologischen Literärgeschichte insgemein hineinzutragen, und das Studium derselben zu einem werthvollen wissenschaftlich-theologischen Bildungsmittel zu machen.

Inhaltsverzeichniß.

Orientirung über die Bedeutung der Scholastik als Mittelgliedes zwischen der vorchristlich-antiken und neueren Philosophie; specifische Signatur der Philosophie in jeder dieser drei Hauptepochen ihrer geschichtlichen Entwickelung. Kirchlich-universalistischer Charakter der mittelalterlichen Scholastik; Indicien der Diversitäten der nationalen Denkveranlagungen in derselben, distinctes Hervortreten dieser Diversitäten in der Entwickelungsgeschichte der neueren Philosophie. Der aus dem Entwickelungsgange derselben herausgewachsene neuzeitliche speculative Theismus, Commensuration desselben mit den speculativen Denkanschauungen des kirchlichen Mittelalters (SS. 1—14).

Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik.

Erster Abschnitt.

Die theologische Schulbildung auf englischem Boden zur Zeit der Wiclif'schen Unruhen.

Die Oxforder Schule. Bradwardina, Richard von Armagh; Wiclif's Anknüpfung an beide. Wiclif als Realist und Platoniker, seine Hochhaltung Demokrit's; seine Erkenntnißlehre und allgemeine Weltlehre, seine Stellung zur kirchlichen Hierarchie und zum kirchlichen Ordenswesen. Kirchliches Einschreiten gegen ihn und seine Anhänger, Censurirung seiner widerkirchlichen Sätze und Lehren; Verhalten des Parlamentes und der Oxforder Universität zur Wiclif'schen Bewegung (SS. 17—24). Die durch das kirchliche Einschreiten gegen sie hervorgerufene theologisch-polemische Literatur; Wilhelm Woodford und Thomas Netter als hervorragendste Bestreiter der Wiclif'schen Lehren (SS. 24—29). Allgemeine Charakteristik des Doctrinale Netter's als abschließenden Hauptwerkes der Polemik gegen den Wiclifitismus; Netter's Verhältniß zu Plato und Aristoteles sowie zur überlieferten Schulphilosophie, Augustinus als Repräsentant des dem göttlichen Schriftworte congenialen philosophischen Idealismus. Beleuchtung der philosophisch-theologischen Grundlehren Wiclif's über Gott, Welt, Mensch und Christus; pantheisirender Determinismus Wiclif's (SS. 29—40). Der aus dem theologisch-moralischen

Determinismus Wiclif's resultirende Kirchenbegriff; Netter's Eintreten für den im göttlichen Rechte begründeten Kirchenprimat und für den Vorrang der geistlichen Jurisdictionsgewalt vor der weltlichen, Anerkennung der Selbstständigkeit der letzteren innerhalb ihres Machtbereiches, Mittelstellung zwischen den Imperialisten und strengen Papalisten; Erörterungen über das von Richard von Armagh Christo zugesprochene irdisch-weltliche Herrschaftsrecht und die damit in innerer Verbindung stehende Lehre Wiclif's, daß nur die Guten zu herrschen berechtiget seien. Netter's Ordensgenosse Johann von Baconthorp Urheber der Lehre vom irdisch-weltlichen Herrschaftsrechte Christi, Motive der Theorie Baconthorp's; Netter's geistiges Verhalten zu Baconthorp und anderen hervorragenden Lehrern seines Ordens (SS. 40—49). Netter's kritische Beleuchtung der Abendmalstheorie Wiclif's, Beweisführung für das Transsubstantiationsdogma aus der kirchlichen Lehrtradition (SS. 49—53). Netter der letzte bedeutende Theolog der mittelalterlichen Oxforder Schule, nachfolgender Verfall derselben, Bemühungen um eine humanistische Reform der theologischen Studien in den englischen Schulen. Bedingtheit der theologischen Anschauungsweise Netter's durch seine Zeitstellung und durch die Vorgänge des kirchlichen Zeitlebens, kritisches Verhalten der spanischen Restauratoren der Scholastik gegen Netter (SS. 53—56).

Zweiter Abschnitt.

Die theologische Schulbildung auf französischem und deutschem Boden zur Zeit der großen Kirchenversammlungen des fünfzehnten Jahrhunderts.

Die durch die zweispältigen Papstwahlen nach Gregor's XI Tode eingerissenen Wirren der abendländischen Kirche; Maßnahmen des Pisaner und Constanzer Concils zur Herstellung der kirchlichen Einheit. Verhalten der Pariser Universität zu den damaligen kirchlichen Zeitverhältnissen; d'Ailly's und Gerson's Antheilnahme an den Bemühungen um die Wiederherstellung geordneter kirchlicher Zustände, Gemeinsames und Unterscheidendes in der theologisch-kirchlichen Anschauungsweise Beider (SS. 57—70).

D'Ailly's allgemeine Auffassung des Wesens der kirchlichen Gemeinschaft als mystischer Heilsgemeinschaft; Unentbehrlichkeit, aber untergeordneter Werth der kanonistischen Rechtsweisheit. D'Ailly's Stellung zu Occam; sein Hinausschreiten über Occam auf erkenntniß-theoretischem Gebiete, Milderung des schroffen Gegensatzes zwischen idealer und empirischer Kirche (SS. 70—74). Auffassung der göttlichen Wahrheitsoffenbarung als Gesetzesoffenbarung; die in der kirchlichen Theologie hinterlegte Lehrweisheit Christi das vollkommene Gesetz des Lebens. Begründung desselben im positiven göttlichen Willen, Ablehnung der Lex naturalis als Ausfluß der Ratio aeterna. Beseitigung der Schroffheiten eines rigiden Prädestinatianismus, Bekämpfung der hieher bezüglichen Äußerungen Bradwardina's, Occam's und Gregor's von Rimini (SS. 74—80). Anwendung der Erkenntnißlehre d'Ailly's auf seine Lehre von der menschlichen Gotteserkenntniß; die Existenz Gottes weder unmittelbar evident noch demonstrativ erweisbar, sondern Gegenstand eines natürlichen Vernunftglaubens (SS. 81—86). Vereinbarkeit der biblisch-

kirchlichen Dreieinigkeitslehre mit dem Monotheismus des natürlichen Vernunftglaubens; analogische Erläuterung der Unterschiedenheit von Essenz und Person durch die Unterschiedenheit zwischen der Deitas und dem göttlichen Intellecte und Willen. Zusammenhang der Dreieinigkeitslehre mit der Unterscheidung zwischen Ideen, welche mit der göttlichen Essenz identisch, und anderen, welche von derselben wie auch unter sich selbst reell unterschieden sind. Die Idee kein Quid rei, sondern ein bloßes Quid nominis; Zulassung der Möglichkeit einer unendlichen Weltausdehnung, Zusammenhang dieser Möglichkeit mit der Unbegränztheit des göttlichen Machtkönnens (SS. 86—89). Beschränkung des Sentenzencommentars d'Ailly's auf die Auswahl bestimmter Partien; völlige Übergehung der Materien des zweiten Buches der Sentenzen, aus dem dritten und vierten nur die Christologie und Sacramentenlehre behandelt; nominalistische Behandlungsart beider. D'Ailly's Theologie des Altarssacramentes; Bevorzugung der Abendmalstheorie Occam's vor jener der übrigen Scholastiker, Beanstandung des Transsubstantiationsbegriffes Occam's; Polemik gegen die thomistische Concordirung des Wunders der eucharistischen Präsenz mit dem natürlichen Vernunftdenken (SS. 89—96). D'Ailly's Antheil an dem Processe der Pariser Universität gegen Johann Montson (S. 97 f.).

Gerson's Ausgang von d'Ailly; sein Verhältniß zu Occam, seine geistige Stellung zu den übrigen Lehrrichtungen auf dem Gebiete der Scholastik, Vorliebe für die speculative Mystik und die von derselben beeinflußten Vertreter der speculativen Scholastik. Terministen und metaphysische Realisten als die Repräsentanten zweier einander entgegengesetzter falscher Extreme, die Via remotionis als der einzig wahre Weg zur Erkenntniß des Göttlichen als der reinsten Geistigkeit (SS. 98—104). Die Philosophia sermocinalis und ihre Theile; Verwerthung derselben für die Zwecke der metaphysischen und theologischen Forschung; die Lehre vom Concepte, Abstufungen des Conceptus entis. Conceptionsvermögen des Menschen als Mundus minor. Die menschliche Seele ursprünglich Tabula rasa, geheimnißvolle Berührung der Seele mit Gott, die hiedurch bedingte Auffassung der abstractiven Vernunftthätigkeit von Seite Gerson's (SS. 104—112). Adoption der aristotelischen Wesensbestimmung der Seele als Forma corporis, Bekämpfung der platonischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper; Ersetzung des Mangels einer speculativen Durchdringung des Seelenbegriffes durch die Vertiefung in die psychische Innerlichkeit des Menschen. Die drei Stufen der cognoscitiven und affectiven Seelenthätigkeit, Begriff der Synderesis (SS. 112—118).

Zustände der theologischen Schulbildung an den im 14. und 15. Jahrhundert entstandenen und nach dem Muster der Pariser Universität organisirten Universitäten Deutschlands. Beziehungen der Prager Universität zur Oxforder Schule, Adoption des extremen Realismus Wiclif's. Nominalisirende Opposition gegen denselben in Heidelberg und Wien; die damit verwandte Lehrweise an den übrigen nach einander entstandenen deutschen Universitäten, Eintreten der Cölner Universität für die Berechtigung der Via antiqua gegenüber der Via Modernorum, Reaction gegen letztere seit der Mitte des 15. Jahrhunderts, Verhalten der Pariser Universität im Streite beider Richtungen (SS. 118—128).

Geistiger Entwickelungsgang des Nicolaus Cusanus, seine Theilnahme an den Vorgängen des kirchlichen Zeitlebens bis in die zweite Hälfte des 15. Jahr-

hunderts herab. Sein speculativer Weltbegriff und die in demselben geeinigten geistigen Bildungselemente; Größe und Weite seiner universalistischen philosophisch-religiösen Denkconceptionen, Mängel derselben (SS. 128—134). Dionysius Rickel, seine Beziehungen zu Nicolaus v. Cusa, seine kirchliche und schriftstellerische Thätigkeit (SS. 134—137).

Dritter Abschnitt.

Die italienischen Bildungszustände um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts. Die damalige Entwickelung des Aristotelismus in Oberitalien, Concordirung desselben mit dem Platonismus; die thomistische und scotistische Peripatetik am Abschlusse des fünfzehnten Jahrhunderts.

Das durch die Bestrebungen der Renaissanceepoche wachgerufene Interesse für die platonische Philosophie; Verbreitung derselben in Italien während des 15. Jahrhunderts. Anschluß der Aristoteliker an Averroes; der Averroismus der Paduaner Schule, hervorragendste Vertreter derselben bis auf Niphus herab; geistige Wandlungen des Niphus, seine Controverse mit Pomponatius (SS. 138—150). Eingreifen des Chrysostomus Javellus in diese Controverse, seine Anerkennung der Leistungen des Averroes als Auslegers des Aristoteles (SS. 150—158). Verhältniß des Javellus zu Aristoteles und Plato; Aristotelismus, Platonismus und Christenthum als die drei einander übergeordneten Stufen der menschlichen Wahrheitserkenntniß (SS. 158—164). Thomistische Auslegungen der aristotelischen Metaphysik (Soncinas, Dominicus von Flandern, Javellus); Differenzen derselben untereinander und mit der scotistischen Auslegung der aristotelischen Metaphysik (SS. 164—180). Ontologisch-metaphysische Controverse del Vio's mit dem Scotisten Trombetta; erkenntnißtheoretische Differenzen zwischen Thomismus und Scotismus, Zusammenhang derselben mit den beiderseitigen metaphysischen Grundanschauungen. Thomistische und scotistische Bearbeitungen der Logik (SS. 180—197).

Vierter Abschnitt.

Die Schrifttheologie im Verhältniß zur Schultheologie in Frankreich und Deutschland während des 15. Jahrhunderts; die Pflege der speculativen Mystik, die restaurativen Bestrebungen auf dem Gebiete der speculativen Scholastik gegen das Ende des 15. Jahrhunderts.

Auffassung des Verhältnisses der Bibel zur Kirchenlehre und zur kirchlichen Lehrauctorität bei d'Ailly und Gerson. D'Ailly über das Verhältniß der in der kirchlichen Theologie hinterlegten Lehrweisheit Christi zu den weltlichen Wissenschaften; Gerson über die richtige Auslegung der heiligen Schrift, Bedenken gegen den Subjectivismus einer falschen Innerlichkeit in der pneumatischen Schriftauslegung (SS. 198—206). Dionysius Rickel als Schriftausleger; seine Bemühungen um Eruirung des Geistgehaltes der Bibel, die kirchliche Theologie als lehrhafte Ausprägung der göttlichen Schriftweisheit. Mystischer und charismatischer

Charakter der theologischen Erkenntniß; Einigung des metaphysischen und affectiven Elementes in derselben (SS. 206—214). Nickel als Ausleger der Sentenzen des Petrus Lombardus, seine Gewährsmänner unter den speculativen Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts, eklektisches Verhalten zu denselben in den Expositionen der Lehren über die Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele (SS. 214 ff.), Gottes Sein und Wesen (SS. 218 ff.), göttliche Dreieinigkeit (SS. 220 ff.), göttliche Schaffens- und Erhaltungsthätigkeit (SS. 227 ff.), göttliches Vorherwissen und Vorherbestimmen (SS. 229 ff.), Gnadenhabitus (SS. 232 ff.), Verhältniß der göttlichen Gnade zum menschlichen Willen, Bedingtheit der menschlichen Vermöglichkeit zum sittlich Guten durch die Gnade vor und nach dem Sündenfalle, Begriff und Wesen des Peccatum originale (SS. 234 ff.), Menschwerdung und Erlösung (SS. 237 ff.), Sacramente (SS. 249 ff.); christlich-theologischer Tugendbegriff Nickel's (SS. 258 ff.). Werth und Bedeutung des Sentenzenwerkes Nickel's, Verhältniß desselben zu jenem des Capreolus (SS. 261 f.).

Der Sentenzencommentar des Gabriel Biel als Gegenstück zu jenem Nickel's. Biel's Anschluß an die nominalistische Lehrtradition, sein Verhältniß zu Occam; seine Auffassung der theologischen Wissenschaft im Allgemeinen, Verhältniß des Glaubens zum Wissen. Unzureichendheit und Begränztheit der natürlichen Gotteserkenntniß des Menschen; Zusammenhang der rationalen Gotteslehre Biel's mit seinen erkenntnißtheoretischen Anschauungen, Verneinung der erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen einer speculativen Theologie; treues Festhalten an der Lehrformel des kirchlichen Bekenntnisses und am positiven Kirchenthum, die Bibel aus der Kirchenlehre zu verstehen (SS. 262—274). Biel's Lehre von den göttlichen Ideen; Zusammenhang derselben mit seiner theologisch-philosophischen Weltlehre (SS. 274—282). Lehre vom Stande des Menschen vor und nach dem Sündenfalle; Christologie und Soteriologie, Sacramentenlehre, christlich-theologische Tugendlehre (SS. 282—296).

Zeitweiliges Vorwiegen der nominalisirenden Theologie an den Universitäten Deutschlands bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts herab; die Cölner Universität als Hort der Traditionen der älteren speculativen und realistischen Scholastik, Thomisten, Albertisten, Scotisten der Cölner Schule (SS. 296—304). Einleitung der Restauration der älteren speculativen und realistischen Doctrin durch die Commentirung der Werke ihrer tonangebenden Gründer; Vorsprung der Dominicanerschule vor der Franciscanerschule in dieser Beziehung, Ursachen dieses Vorsprunges (SS. 304 f.). Beginn der commentatorischen Arbeiten über die beiden Hauptwerke des heiligen Thomas in Italien am Ausgange des Mittelalters. Silvester von Ferrara als Commentator der Summa contra gentiles. Charakteristik seiner Auslegungsarbeit im Allgemeinen (SS. 306 ff.), seine Auffassung der thomistischen Gottesidee (SS. 308 ff.), Erläuterung der Lehre vom göttlichen Erkennen und vom Verbum divinum, verglichen mit jener bei del Vio, Zusammenhang der Logosidee mit der Auffassung des göttlichen Weltgedankens (SS. 310 ff.). Silvester's Beleuchtung der thomistischen Lehre von der Incorruptibilität der subsistenten Formen, Polemik gegen del Vio's Auffassung derselben; Beleuchtung der thomistischen Beweise für die Unvergänglichkeit der menschlichen Seele, Abwehr der Einwendungen des Duns Scotus gegen die thomistische Beweisführung durch

Silveſter und del Vio (SS. 323 ff.). Die Annihilirbarkeit der ſubſiſtenten Formen; Zuſammenhang dieſer Lehre und ihrer Begründung mit dem der thomiſtiſchen Speculation anhaftenden abſtracten Ontologismus; inwiefern und inwieweit derſelbe durch die thomiſtiſche Teleologie überwunden werde (SS. 332 ff.). Die thomiſtiſche Auffaſſung des zeitlich-irdiſchen Denklebens der menſchlichen Seele mit Beziehung auf das im Glauben ihr nahegerückte Object der jenſeitigen beſeligenden Anſchauung; Silveſter's Commentirung der bezüglichen thomiſtiſchen Lehranſchauung, Würdigung derſelben nach ihrem ideellen Geiſtgehalte (SS. 339 ff.).

Del Vio als Commentator der Summa theologica. Seine Beleuchtung der thomiſtiſchen Idee von Gott als Verum universale und Bonum universale und der damit zuſammenhängenden Auffaſſung des himmliſchen Seligkeitsſtandes (SS. 352 ff.). Die mit der Auffaſſung des Seligſeins als vollkommener Befriedigung des ſeeliſchen Erkenntnißtriebes zuſammenhängende Auffaſſung der Theologie, Unterſchied und Abſtand der Theologia Viatorum von der Theologia Beatorum; kritiſche Reflexionen über del Vio's Erläuterung des Unterſchiedes beider Arten von Theologie und über die Bedingungen des Zuſtandekommens der Theologie als ſpeculativer Scienz (SS. 356 ff.). Del Vio's Darlegung des Lehrinhaltes der thomiſtiſchen Theologie mit Bezug auf die immanenten Weſensverhältniſſe Gottes und auf das göttliche Wirken nach Außen in natürlicher und übernatürlicher Ordnung (SS. 368 ff.). Zuſammenfaſſung der Lehre vom kosmiſchen Geſchehen in der Idee der Scientia divina causatrix et ordinatrix, Gott als Beweger der geſchöpflichen Intellecte und Willen. Vermittelung dieſer Grundanſchauung mit dem Lehrinhalte der kirchlich-dogmatiſchen Anthropologie und chriſtlichen Ethik (SS. 377 ff.).

Geſchichtliche Mittelſtellung Silveſter's und del Vio's zwiſchen Capreolus und der Salmanticenſer Thomiſtenſchule des 16. Jahrhunderts; del Vio als Wegbereiter der letzteren. Charakteriſtik der erkenntnißtheoretiſchen und ideologiſchen Grundanſchauungen del Vio's; Verhältniß derſelben zum ſpeculativen Denkinhalte der thomiſtiſchen Doctrin und zu den Exigenzen einer ſpecifiſch chriſtlichen Philoſophie (SS. 390—404).

Der bedeutsame Wendepunct in der Geschichte der Scholastik, bei welchem das vorliegende literarische Unternehmen in seinem Schlußbande angelangt ist, läßt es als angemessen erscheinen, dem Abschlusse der Arbeit einige Betrachtungen allgemeinerer Art vorauszuschicken, um die leitenden Gesichtspuncte derselben hervorzustellen, und im Zusammenhange damit kenntlich zu machen, in welcher Weise eine Darstellung der mittelalterlich-scholastischen Periode der Philosophie zusammt ihrer Fortsetzung im 16. Jahrhundert einer Geschichte der Gesammtphilosophie als integrirenden Theil derselben sich einfügen möchte.

Die mittelalterliche scholastische Philosophie bildet das historische Mittelglied zwischen der antiken und neuzeitlichen Philosophie. Sie hat die christliche Gottesidee zu ihrem geistigen Mittelpuncte, während die vorchristliche antike Philosophie auf der Idee der Natur ruhte, die neuzeitliche Philosophie aber in ihrem noch nicht abgeschlossenen Entwickelungsverlaufe auf ein Verständniß der Dinge aus der Idee des Menschen abzielt. Jeder dieser drei Gesichtspuncte hat seine eigenartige Berechtigung; daraus erklärt sich, wie es kam, daß die mittelalterlich-scholastische Speculation die vorchristlich-antike Welt- und Naturlehre in deren durchgebildetsten und mit dem christlichen Gottesbewußtsein vereinbarten philosophischen Gestaltungen in sich aufnahm, während weiter die auf den Gedanken der menschlichen Selbstigkeit gestützte neuzeitliche Speculation der Selbstvermittelung im Gottesgedanken nicht entbehren kann, ohne ihr selbsteigenes Strebeziel aufgeben und in den antiken Naturalismus zurücksinken zu müssen. Die drei Hauptentwickelungsepochen der europäischen Philosophie constituiren sonach ein durch die Idee der historischen Continuität innerlich ver-

bundenes Ganzes, in dessen weltgeschichtlichem Zusammenhange ein Glied durch das andere bedingt ist, und jegliches Einzelne zuhöchst aus dem Zusammenhange des Ganzen zu verstehen ist.

Keine der drei Hauptepochen der Philosophie ist aus sich allein ohne die Rücksichtnahme auf die beiden anderen historisch verständlich; die vorchristlich-antike Philosophie ist der geschichtliche Ansatz geistiger Strebungen, deren höheren Abschluß einerseits die im Gottesgedanken centrirende mittelalterliche Speculation, andererseits die auf den menschlichen Selbstgedanken gestützte neuzeitliche Philosophie constituirt. Wie verfehlt es also einerseits wäre, die neuzeitliche europäische Philosophie einfach nur als Fortsetzung der vorchristlich-antiken Philosophie mit Übergehung der mittelalterlichen Entwickelungsepoche der Philosophie anzusehen, eben so unzulässig wäre es andererseits, in der mittelalterlichen Philosophie den absoluten Abschluß der vorchristlich-antiken Philosophie erkennen zu wollen. Der dem menschheitlichen Culturleben immanente philosophische Gedanke ist seit seinem ersten Aufwachen in einer stetigen Entwickelung begriffen, welche zwar nicht in geradliniger Bewegung vorwärts schreitet, aber an keinem Puncte stille steht, vielmehr beim Anlangen an einem zeitweiligen Höhenpuncte wieder umbeugt, um in dieser rückläufigen Bewegung dem Abschlusse einer bestimmten Epoche zuzustreben und den Anfang einer neuen Entwickelungsepoche vorzubereiten.

Der Entwickelungsgang der Philosophie ist den allgemeinen Gesetzen der weltgeschichtlichen Entwickelung des geistig-sittlichen Menschheitslebens unterstellt, und ist der sublimirte geistige Reflex dieser Entwickelung und der sie beherrschenden Gesetze. Der dem providentiellen göttlichen Machtwalten unterstellte welthistorische Entwickelungsverlauf des geistigen Menschheitslebens brachte es mit sich, daß das aus der heidnischen Mythisirung des gemeinmenschlichen Religionsbewußtseins herausgeborne philosophische Denken sich zu einem Suchen nach der reinen unentstellten Idee des Göttlichen gestaltete, welche dem in die Trübungen eines naturalistischen Kosmismus versenkten Religionsgedanken abhanden gekommen war; zwischen den extremen Meinungsgegensätzen der Weltvergötterung und Götterläugnung, des Hylozoismus und Akosmismus, Pantheismus und Atomismus, imaginativer Intuition und räsonnirender Skepsis schwankend, gewann es in der auf sittliche Selbsterkenntniß dringenden Lebensweisheit des Sokrates einen geistigen Halt- und Stützpunct für die Betrachtung höchster Dinge, zu deren idealer Apprehension sich Plato aufschwang; dem kühnen

Gedankenfluge desselben stellte Aristoteles das Wahrheitsrecht der aus ihren immanenten Erkenntnißgründen verstandenen kosmischen Wirklichkeit gegenüber, die platonischen Ideen verwandelten sich ihm in die lebendigen Wesensformen der Dinge. Die aristotelische Weltlehre war die reifste Frucht der griechischen Philosophie, bedeutet aber zugleich das Anfangsstadium der umbeugenden Bewegung des über den Höhenpunct seiner Entwickelung hinausgeschrittenen philosophischen Denkens der Griechen, dessen rückläufige Bewegung in dem zur Religion der Gebildeten gewordenen Fatalismus und Casualismus der Stoiker und Epikuräer abschloß. Der im Neupythagoräismus und Neuplatonismus gemachte Versuch einer Wiedererneuerung der Traditionen der classischen Blüthezeit der griechischen Philosophie entbehrte eines realen Bodens im Gesellschaftsleben der antiken griechisch-römischen Welt, und war in seinen tiefer greifenden Intentionen, welche sich auf Wiedergewinnung der verlornen religiösen und mysteriosophischen Unterlagen des menschheitlichen Culturlebens bezogen, bereits im Voraus von dem als religiöses Welterneuerungsprincip sich in's geschichtliche Dasein einführenden Christenthum überholt, welchem allein auch die in die Zeiten des absterbenden Heidenthums fallenden restaurativen Bestrebungen auf dem Gebiete der griechischen Philosophie zu Gute kamen, indem die Ergebnisse dieser Bestrebungen den altchristlichen Lehrern die Mittel zu den ersten rationalen Verständigungen über den geistigen Wahrheitsgehalt der christlichen Heils- und Mysterienlehre und der christlichen Weltanschauung insgemein darboten. Es lag in der Natur der Dinge, daß, als das an der platonischen Philosophie genährte christliche Geistdenken bis zu dem Puncte entwickelt war, wo an eine auf dem Grunde der allgemeinen Weltlehre aufgeführte Darstellung des christlichen Heils- und Gottesgedankens gedacht werden konnte, die aus dem Alterthum überlieferte aristotelische Weltlehre als Unterlage für den Aufbau der mittelalterlichen theologischen Lehrsysteme verwendet wurde; und es war providentielle Fügung, daß die Kenntniß der vollentwickelten antiken Weltlehre zusammt den mit ihr in Verbindung gesetzten kosmosophischen Speculationen der Neuplatoniker durch arabische Vermittelung in den christlichen Schulen des Occidents gerade dazumal Eingang fand, als die unter Obhut der abendländischen Kirche gepflegte christlich-lateinische Schulbildung der christianisirten germanischen Völker so weit sich entwickelt hatte, daß sie zur Reception des im Morgenlande erhalten

gebliebenen und weiter entwickelten Theiles der antiken Culturtradition befähiget war. Hier erwuchs nun aber dem auf dem Grunde der patristischen Lehrüberlieferung des lateinischen Abendlandes fußenden christlichen Denken die Aufgabe, die augustinische Theologie mit der antiken philosophischen Weltlehre zu vermitteln, und letztere in die Formen des christlichen Denkens hineinzubilden. Die gesammte philosophische Denkthätigkeit des Mittelalters geht in diesem Bestreben auf; und nach dem Grade des Gelingens desselben bestimmen sich die Höhenpuncte der mittelalterlichen philosophischen Denkentwickelung. Es wäre einseitig nur einen einzigen absoluten Höhenpunct derselben gelten zu lassen; wie schon im Alterthum die in der sokratischen Schule errungene Denkhöhe auf zwei differente und antithetische Träger: Plato und Aristoteles, sich vertheilt, so treten auch im 13. Jahrhunderte, welches die Hochblüthe der mittelalterlichen speculativen Scholastik repräsentirt, in Thomas Aquinas und Johannes Bonaventura zwei solche Culminationspuncte hervor, bezüglich welcher man im Allgemeinen, obschon nicht in exclusivem Sinne, behaupten darf, daß bei Thomas der aristotelische, bei Bonaventura der platonische Denkhabitus vorwiegt; und weiter läßt sich nicht verkennen, daß im 15. Jahrhunderte der in zeitweiliger Decadence begriffenen speculativen Peripatetik das auf einen speculativen Individualismus gestützte Denksystem des Nicolaus von Cusa als Sammelpunct und Brennpunct der eigenartigen Bewegungen des Denklebens seines Jahrhunderts, und zugleich auch als Präsagium späterer, der neuzeitlichen Philosophie angehöriger speculativer Bestrebungen gegenübertritt. Es wäre überhaupt einseitig zu sagen, daß die Pflege der speculativen Peripatetik den absoluten Lebensinhalt der mittelalterlichen Scholastik constituire; der absolute Lebensinhalt derselben ist die augustinische Theologie, und diese war bereits vor dem Aufkommen der scholastischen Peripatetik durch einen Scholastiker ersten Ranges und den eigentlichen Initiator der mittelalterlichen Scholastik, durch Anselm von Canterbury vertreten, welcher die von irgend einem besonderen philosophischen Systeme unabhängige speculative Selbstvermittelung des christlichen Gedankens repräsentirt. Indem wir dieß betonen, wollen wir nicht der bleibenden Bedeutung der mit der wissenschaftlichen Entwickelung des christlich-theologischen Bewußtseins unlöslich verwachsenen speculativen Peripatetik nahetreten, sondern diejenigen allgemeinen Gesichtspuncte fixiren, welchen die geschichtliche Beleuchtung der mittelalterlichen

christlichen Philosophie unterstellt werden muß, um die Idee einer geschichtlichen Continuität zwischen der mittelalterlichen Philosophie und den der neuzeitlichen Philosophie angehörigen christlich-philosophischen Bestrebungen aufrecht zu halten, welche letztere nicht in schroffer Einseitigkeit als negative Gegensätze zu den Denkbestrebungen des christlichen Mittelalters, sondern als Weiterführungen derselben anzusehen sind. Die Aufgabe einer christlichen Geschichte der Philosophie besteht in der Commensuration der den beiden Epochen des europäischen Culturlebens, der mittelalterlichen und der neuzeitlichen, angehörigen philosophischen Denkbestrebungen; und aus dieser Commensuration haben sich die fruchtbaren Ansätze zu einer Weiterbildung der aus der Immanenz des göttlichen Logos im geschichtlichen Culturleben der Menschheit zu erklärenden, und in ihren ersten Anfängen bis in die Urzeit des menschlichen Geschlechtes zurückreichenden Philosophia perennis der Menschheit zu ergeben. Denn das Christenthum ist so alt als die Welt; und die Denkschöpfungen eines Plato und Aristoteles, an welche die speculative Scholastik in ihren rationalen Verständigungen über den Lehrinhalt der kirchlichen Theologie anknüpfte, waren nicht Neufindungen des philosophischen Denkens, sondern nach ihren bis jetzt noch keineswegs genügend aufgehellten historischen Voraussetzungen Ablagerungen und Durchsickerungen einer Ideentradition, deren Träger die gesammte culturfähige Menschheit, und deren lebendiger Actor der dem historischen Culturleben der Menschheit als göttliche Wahrheitsmacht immanente göttliche Logos ist.

In der speculativen Peripatetik der Scholastiker finden sich die aller speculativen Erkenntniß wesentlichen zwei Grundelemente: die ideale Apprehension und die morphologische Conception, auf irgend eine Weise mit einander geeiniget, und zwar so, daß in dem einen der beiden classischen Hauptrepräsentanten der speculativen Scholastik, in dem mit den Platonikern und Mystikern des 13. Jahrhunderts geschichtlich zusammenhängenden Bonaventura die ideale Apprehension, bei dem aristotelisch geschulten Thomas Aquinas der morphologische Concept vorwiegt. Beide sind Italiener, und bringen in ihren theologischen Speculationen jeder in seiner Art die Eigenart des Genius ihrer Nation zum significanten Ausdrucke. Es läßt sich nicht verkennen, daß innerhalb der Uniformität der scholastischen Denkschulung auch die specifischen Geisteseigenthümlichkeiten der übrigen Nationen des christlichen Abendlandes entschieden hervortreten. Dieß gilt vor Allem von der Pflege der Scholastik durch die Engländer;

Roger Baco, Duns Scotus, Occam, Bradwardina sind ausgesprochene Repräsentanten des Geistes ihrer Nation nach dem geistigen und ethischen Habitus derselben; ebenso dürfte es gestattet sein, den Petrus Aureolus als einen specifischen Repräsentanten der französischen Geistesart, wie sie später in Cartesius einen significanten Ausdruck fand, zu erkennen. Wir wollen nicht in's 12. Jahrhundert auf einen Abälard oder auf den heiligen Bernhard zurückgreifen, um das Hervortreten des charakteristischen Typus der französischen Eigenart innerhalb der in der Kirche geeinigten abendländischen Völkergemeinschaft bereits in jener früheren Epoche bemerklich zu machen; noch weniger möchten wir den in Aosta gebornen und in einem Kloster der Normandie gebildeten Anselm von Canterbury zum Repräsentanten eines bestimmten nationalen Stammestypus stempeln; man wird nicht irren, wenn man Anselm einem Scotus Erigena gegenüber gemeinhin als Repräsentanten des für Westeuropa neu angebrochenen christlich-germanischen Weltalters auffaßt. Schwerlich aber wird man läugnen wollen, daß in Albertus Magnus, wie später in Nicolaus von Cusa die germanische Geistesart auf charakteristische Weise zu Tage trete; auch dieß darf nicht übersehen werden, daß Deutschland wol einen Meister Eckart hervorbrachte, aber keiner der berühmten scholastischen Theologen des Mittelalters Deutschland angehört. Wenn unter diesen die Italiener Thomas Aquinas und Bonaventura für immer obenan stehen, indem kein Späterer erstanden ist, der den Glanz und Ruhm ihres Namens verdunkelt hätte, so darf wol behauptet werden, daß der Genius der italienischen Nation, der in Beiden sich verkörpert und die vom Geiste beider inspirirte große Dichtung Dante's geschaffen hat, die providentielle Bestimmung hatte, der scientifischen Fassung des kirchlich-theologischen Lehrbewußtseins einen mustergiltigen Typus aufzudrücken, welcher die für alle Zeiten bleibende Form desselben constituiren sollte, so daß hieraus der theologischen Denkarbeit aller folgenden Zeiten die Aufgabe erwuchs, die Errungenschaften ihrer Strebethätigkeit in jene Form hineinzubilden, und an Thomas und Bonaventura orientirt, die wissenschaftliche Gestaltung des kirchlich-theologischen Gedankens und Lehrinhaltes weiter zu entwickeln. Damit hat sich das den sichtbaren Einheitspunct der Kirche in sich hegende Italien geistig als das Centrum der kirchlich-theologischen Lehrentwickelung constituirt, ohne die eigenartigen Begabungen und Bestrebungen der übrigen Nationen des Abendlandes in sich aufgehen zu machen; denn diese haben inner-

halb der durch den christlich-kirchlichen Gedanken gezogenen Gränzen ihre selbstständige gottgewollte Berechtigung als die Theilglieder eines geistigen Organismus, an dessen fortschreitender Entwickelung das in unbegränztem Fortschreiten begriffene geistige Schaffen der christlichen Culturwelt aller Jahrhunderte betheiliget ist, so daß wir gegenwärtig nicht fernab zu bestimmen vermöchten, wie das Endergebniß dieses Entwickelungsprocesses sich gestalten werde. Wir wissen nur dieß Eine, daß die endgiltigen Ergebnisse der individuellen Sonderstrebungen aller einzelnen Culturnationen unter Obmacht des die christliche Culturentwickelung durchwaltenden göttlichen Wahrheitsgeistes zu einem großen harmonischen Ganzen sich zusammenfügen werden, in welchem Jegliches an seiner Stelle und innerhalb der gottgewollten Gränzen seiner geistig-sittlichen Berechtigung der Ordnung des Ganzen sich einfügen und zu seiner wahren Geltung gelangen wird. Allerdings fällt die vollkommene Verwirklichung dieses Zukunftsideales über die irdische Zeit hinaus; es wird aber in den mannigfachen Wandelungen des gottgeleiteten Zeitenlaufes nicht an zeitweiligen vorübergehenden Anticipationen der harmonischen Ausgleichungen des Schlußergebnisses fehlen, welche ihrerseits dazu beitragen werden, den Glauben an die Wahrheit des Zukunftsideales lebendig zu erhalten, und die Ansätze und Stützpuncte neuer höhergesteigerter Entwickelungen abzugeben.

Die unmittelbare Einigung der christlichen Völkergemeinschaft des Abendlandes in der Kirche begann mit der Abscheidung der säcularen Bildung von der kirchlich-geistlichen Bildung sich zu lösen; die geistigen Lebenszustände des christlichen Europa waren im 15. Jahrhundert trotz der zusammenhaltenden Macht der Kirche nicht mehr dieselben wie im 13. Jahrhundert, in welchem der kirchlich-mittelalterliche Gedanke der christlichen Lebensordnung in seinen Culminationspunct eingerückt war. Es übersteigt die Gränzen menschlicher Einsicht, zu ermitteln, wie ohne Eintritt des Reformationsereignisses des 16. Jahrhunderts die weitere geistige, kirchliche und politische Entwickelung des christlichen Abendlandes sich gestaltet haben würde. So viel liegt indessen offen da, daß die verhängnißvolle religiöse Spaltung des abendländischen Europa zu einer inneren Sammlung und Kräftigung des Katholicismus in den bei der alten Kirche verbliebenen Ländern und Völkern führte; er behauptete sich auch am Abschlusse des Reformationszeitalters dem symbolgläubigen Protestantismus gegenüber als siegreiche Geistesmacht, und im allgemeinen Bildungsleben des

16. und 17. Jahrhunderts kam die Vorherrschaft und Führerschaft augenscheinlich den Völkern des lateinisch-katholischen Abendlandes (Italien, Spanien, Frankreich) zu. Mittlerweile bereiteten sich aber folgenschwere Verschiebungen der geistigen Machtverhältnisse vor. Die Naturwissenschaft hatte bereits im 17. Jahrhundert sich als ein von kirchlichen autoritativen Einflüssen unabhängiges Forschungsgebiet zu constituiren begonnen und bot den Bemühungen um die Schaffung einer freiweltlichen Bildung die nächste unmittelbare Unterlage, welche in dem Maße sich erweiterte, als der religiös-kirchliche Gedanke allmälig aufhörte, die bewegende Macht der Vorgänge des politischen Zeitlebens zu sein und statt dessen die Interessen der säcularen Politik in Verbindung mit der mehr und mehr durchgreifenden Idee einer autonomen Constituirung des staatlichen und nationalen Lebens in den Vordergrund rückten. Die freiheitlichen Bestrebungen des aufwachenden modernen Geistes und Bildungslebens fanden ihren stützenden Rückhalt in den protestantischen Ländern des germanischen Europa; England und Holland waren die ersten Stätten einer vom religiös-kirchlichen Gedanken mehr oder weniger abgelösten, mit demselben theilweise direct zerfallenen freiweltlichen Bildung, während im katholischen Süden der politische Rückgang und Verfall auch der geistigen Machtentfaltung des Katholicismus Eintrag that, und den katholischen Gedanken in eine seiner freien Selbstbewegung nachtheilige Verquickung mit dem staatlichen Conservatismus einer im Niedergange begriffenen Weltmonarchie drängte. Zwar schien es, als ob die erfolgreiche Vertretung des katholischen Gedankens von den Italienern und Spaniern auf das Frankreich des 17. Jahrhunderts übergegangen wäre. Aber Ludwig XIV. ordnete, wie vor ihm schon der Cardinal Richelieu, die katholischen Interessen dem französischen Machtgedanken unter und machte das Gefühl seiner königlichen Machtvollkommenheit nicht bloß dem französischen Parlamente gegenüber, sondern auch gegen das Oberhaupt der Kirche geltend. Er verfolgte als Schützer der kirchlichen Rechtgläubigkeit die Jansenisten, wollte aber einen der französischen Staatsidee dienstbaren Clerus; die Hochblüthe des geistigen Lebens Frankreichs im Zeitalter seiner Regierung sollte der Verherrlichung des französischen Namens dienen und die politische Suprematie Frankreichs mitbegründen helfen. Unstreitig behauptete Frankreich den Principat im Culturleben der damaligen europäischen Welt; nicht nur hatte die französische Kirche eine glänzende geistige Vertretung des

katholischen Gedankens aufzuweisen, sondern auch auf dem Gebiete der weltlichen und der schönwissenschaftlichen Literatur war Frankreich die tonangebende Macht. Die wissenschaftliche Erkenntniß der Weltdinge hatte einen philosophischen Stützpunct in der Cartesischen Lehre gefunden, in welcher eine glückliche Ausgleichung der Ergebnisse der vorgeschrittenen naturwissenschaftlichen Forschung und Erkenntniß mit dem christlichen Gottesgedanken dargeboten schien. Und in der That wurden die cartesischen Ideen zu einem philosophischen Bildungsfermente, welches in der gesammten neuzeitlichen europäischen Philosophie auch dann noch nachwirkte, nachdem die Cartesische Naturlehre in dem großen englischen Naturkundigen Isaak Newton ihren Meister und siegreichen Überwinder gefunden hatte. Newton's Auftreten bedeutete aber gemeinhin den Übergang der geistigen Führerschaft Europas von Frankreich auf England vor; die Entwickelung des europäischen Geisteslebens Europas im 18. Jahrhundert stand unter dem vorwiegenden Einflusse der von England ausgegangenen Anregungen. Dem cartesischen Idealismus und Spiritualismus trat der empiristische Realismus Locke's entgegen, der in Frankreich selber gegen den Cartesianismus reagirte, und in Verbindung mit den Anschauungen der englischen Deisten jene Umstimmung im Denken des Jahrhunderts hervorrief, welche in dem literarischen Schaffen der französischen Encyklopädisten und im Rationalismus der deutschen Aufklärungsepoche ihren Ausdruck fand. Auf Rechnung der von England ausgegangenen geistigen Einflüsse ist ferner die in dasselbe Zeitalter fallende Entstehung des empiristisch-pragmatischen Psychologismus zu setzen, welcher die Überleitung der philosophischen Bestrebungen vom Standpuncte der abstract-metaphysischen Betrachtung auf jenen der psychologischen Reflexion bedeutete, und damit wenigstens mittelbar auf das Heilmittel gegen die Irreleitung des menschlichen Vernunftdenkens durch den empirischen Deismus und Rationalismus hinwies; denn dieser konnte nur durch eine in das Innere des Menschenwesens eindringende Forschung überwunden und über sich selbst hinausgeführt werden. Die Engländer übertrugen den von ihnen angebahnten empiristischen Pragmatismus in der Betrachtung der menschlichen Dinge vom Gebiete der Psychologie auch auf jenes der Moral und der Gesellschaftslehre, in welcher letzterer die englischen Moralisten die Moral aufgehen zu lassen geneigt waren. Auch diese Irrung konnte nur durch eine tiefere Selbstfassung der

moralpsychologischen Reflexion in der Idee des Menschen überwunden werden. Übrigens darf der auch noch in unser Jahrhundert herübergreifende Einfluß der englischen Socialtheoretiker des 18. Jahrhunderts nicht übersehen werden. Fügen wir hinzu, daß Montesquieu's Buch über den Geist der Gesetze durch seine Begeisterung für den englischen Verfassungsstaat inspirirt war, so wäre damit auch der in unser Jahrhundert herüberreichende Einfluß der Engländer auf die Gestaltung der Staatswissenschaften und auf das in unserem Jahrhundert entwickelte politische Verfassungsleben des europäischen Continents kenntlich gemacht.

Im doppelten Gegensatze zu Hume's Skepticismus und zum französischen Sensualismus entstand der idealistische Kriticismus der Kant'schen Vernunftlehre, aus welchem sich in rascher Aufeinanderfolge der Denksysteme Fichte's, Schelling's und Hegel's die neudeutsche speculative Philosophie entwickelte und nach Überwindung der diesen Systemen anhaftenden Auswüchse excentrischer Irrungen einen speculativen Theismus als gereifte Frucht der in die geregelten Bahnen idealer Vernunftanschauung gelenkten Bestrebungen aus sich herausgesetzte. Durch Kant's Auftreten wurde, wie seiner Zeit durch jenes des Cartesius, eine neue Epoche philosophischer Denkentwickelung inaugurirt, in welcher der geistige Principat, wenigstens auf philosophischem Gebiete, zeitweilig auf die Deutschen übergieng. Man wird nicht läugnen können, daß das Bedeutendste, was in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf philosophischem Gebiete geleistet wurde, theils unmittelbar durch Deutsche, theils unter den anregenden Einflüssen der deutschen Philosophie auf andere Nationen (Franzosen und Italiener) geschaffen worden ist. Erst das Aufkommen des sogenannten philosophischen Positivismus in den letzten Jahrzehenden hat zeitweilig die Weiterentwickelung der aus dem Kantianismus herausgewachsenen speculativen Forschung in's Stocken gebracht, ohne damit die bleibenden Ergebnisse dieser jüngsten Entwickelungsphase speculativer Forschung rückgängig machen zu können.

Ein bleibendes Ergebniß der neuzeitlichen deutschen Speculation ist, daß durch sie die Möglichkeit einer Rückvermittelung der Entwickelung der neuzeitlichen europäischen Philosophie in die Denkanschauungen der mittelalterlichen theologischen Speculation angebahnt, und ein erneuertes Interesse an derselben als der ersten philosophischen Ausgestaltung des christlichen Gottes- und Weltgedankens wachgerufen wurde. Die neuzeitliche europäische Philosophie hatte sich durch einen

erklärten Bruch mit den speculativen Traditionen der mittelalterlichen Schulen in die geschichtliche Wirklichkeit eingeführt; im Cartesianismus wurde die speculative Morphologie der mittelalterlichen Speculation abgeworfen, der Locke'sche Empirismus ließ die idealen Apprehensionen derselben als fictive platonisirende Elemente derselben fallen. In der neudeutschen Speculation wurden beide Elemente wieder für die Philosophie zurückgewonnen und als die eigentlichen Grundelemente einer speculativen Denkanschauung erkannt. In der Wiedergewinnung dieser beiden Elemente feierte der deutsche Katholicismus eine ideale Wiederauferstehung seiner selbst, indem er in ihnen die wesentlichen Formen einer gläubig tiefen Apprehension der in den Dogmen und gottesdienstlichen Einrichtungen der Kirche sowie in den Werken der kirchlichen Kunst sich darbietenden Ideensymbolik erkannte; er übertrug diese gläubig tiefen Anschauungen einem abstracten Vernunftrationalismus gegenüber auf das Gebiet der Natur- und Geschichtsbetrachtung, auf das Gebiet der gesammten sittlich-religiösen Lebensordnung, und machte so die alte Kirche geistig im Glanze einer idealen Herrlichkeit wiederauferstehen. Damit waren die wesentlichen Bedingungen einer Wiederbefreundung mit der Lehre und Wissenschaft der mittelalterlichen christlichen Schulen gegeben. Daß dieselbe nicht so rasch und unmittelbar erfolgte, als dem Gesagten zufolge zu erwarten gewesen sein möchte, erklärt sich aus der Beschaffenheit der Zeitumstände und der modernen Bildungsverhältnisse; die gläubig tiefe Apprehension knüpfte zunächst an die Traditionen der mittelalterlichen christlichen Mystik an, die genauere Kenntniß der Lehrsysteme der mittelalterlichen Scholastik konnte erst allmälig auf dem Wege der geschichtlichen Forschung aus dem Schutte der Vergangenheit hervorgegraben werden. Ein unbedingtes Zurückgehen auf mittelalterliche Lebens- und Bildungszustände wurde als unmöglich erkannt; trotz aller geistigen Selbstidentificirung mit den großen grundlegenden Ideen der mittelalterlichen Lebensordnung sollte der Rücksicht auf die seither entwickelten Verhältnisse des europäischen Bildungslebens ihr Recht gewahrt bleiben. Dazu kam, daß das wiedererwachte sympathische Interesse für das geistig-religiöse Leben des Mittelalters auf bestimmte ideale Apprehensionen gegründet war, welche in's Denkleben des Mittelalters noch nicht eingetreten waren, weil sie dem christlichen Denken und Bewußtsein eben erst im Gegensatze zum abstracten Vernunftrationalismus moderner Bildungszustände sich aufgedrängt hatten. Man betonte gegenüber dem abstract

rationalisirenden Denken der modernen Aufklärung die Rechte der Natur und Geschichte; diese Rechte hatten sich jedoch dem christlichen Denken der Gegenwart erst in Folge der Negation derselben durch die moderne Aufklärung zum Bewußtsein gebracht. Das neuzeitliche philosophische Denken fand also durch eine aus seinem Entwickelungsprocesse herausgesetzte geistige Fassungsform der geschichtlichen Realität des christlich europäischen Culturlebens den Weg zum Verständniß des mittelalterlichen Geisteslebens; dieses Verständniß konnte aber seiner Natur nach nur die Aufnahme des Denkinhaltes des mittelalterlichen Geistlebens in einen dem modernen Vernunftdenken entsprechenden Erkenntnißhabitus bedeuten. Das wiedererneuerte Verständniß des mittelalterlichen Geisteslebens ließ sich sonach nicht ohne eine ideell vertiefte Fassung desselben in's Werk setzen; dieselbe durfte allerdings in keinem Widerstreite mit dem Geistinhalte dessen stehen, was in sie hineingebildet werden sollte, constituirte aber jedenfalls einen über das mittelalterliche speculative Denken hinausgreifenden geistigen Erkenntnißhabitus.

Die Herausarbeitung einer dem Geistgehalte des mittelalterlichen Denkens congruenten ideellen Fassungsform war die nächste unmittelbare Aufgabe der in die Bahnen einer christlichen Weltauffassung zurückgelenkten neudeutschen Speculation, wozu sich die genauere historisch-kritische Kenntniß der einzelnen christlichen Denksysteme des Mittelalters als zweite nachfolgende Aufgabe verhielt. Die ernsteren Anläufe zur Lösung dieser zweiten Aufgabe sind ziemlich jungen Datums, und gehören ihrer Beschaffenheit nach weit mehr der Theologie und ihrer Geschichte einerseits, der Geschichte der Philosophie andererseits, als der Philosophie als solcher an, obschon allerdings die Weiterentwickelung der christlichen Philosophie durch die Lösung der historischen Aufgabe wesentlich bedingt ist. Die dem historisch-kritischen Studium der mittelalterlichen theologischen Speculation vorausgegangenen Bemühungen um die Schaffung einer den heutigen Bedürfnissen entsprechenden christlichen Philosophie giengen sämmtlich mehr oder weniger in den Bemühungen um die Eruirung einer dem christlichen Denken und Empfinden adäquaten Fassungsform des philosophischen Weltgedankens auf, und entwickelten sich in mehr oder minder ausgesprochenem Gegensatze zu den pantheistischen Gestaltungen der neuzeitlichen deutschen Speculation unter gleichzeitiger anerkennender Würdigung des Ringens derselben nach einer tieferen Fassung des Naturgedankens und der geschichtlichen Realität des menschlichen Zeit-

daseins. Das letzte absolute Ziel dieser Art von Philosophie war das Verständniß des Christenthums aus der Idee des menschlichen Selbst; und demzufolge formulirte sich die Aufgabe einer den heutigen Zuständen und Bedürfnissen entsprechenden christlichen Philosophie als Bemühen um Gewinnung des anthropologischen Verständnisses des christlichen Welt- und Gottesgedankens, womit sich der Begriff der in christlichem Sinne gedachten Philosophie als antithetischen Correlates zur Theologie als der auf die objective Realität und geschichtliche Realität der Selbstoffenbarung Gottes gestützten Explication des religiös-christlichen Gottesgedankens und Heilsglaubens ergibt. Auf Erkenntnißgründe entgegengesetzter Art gestützt begegnen sich Theologie und Philosophie in der ihnen beiden gemeinsamen Anerkennung eines Durchwaltetseins des menschlichen Zeit- und Weltdaseins von göttlichen Schaffens- und Lebensmächten, in deren idealer Apprehension die christliche Philosophie den Weg zum Verständniß des in der Theologie explicirten christlichen Heilsgedankens findet; das Verständniß selber ist in der Apprehension der Congruenz der christlichen Heilswahrheit mit den unabweislichen Exigenzen des menschlichen Vernunftdenkens und naturnothwendigen seelischen Empfindens und Begehrens gegeben.

Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Auffassung der Philosophie und ihres Verhältnisses zur Theologie im bezeichneten Sinne nicht ohne Rückwirkung auf die Beurtheilung und Werthung der in der mittelalterlichen Denkentwickelung geschichtlich nach einander hervorgetretenen christlichen Denksysteme bleiben könne; und eben so natürlich ist es, daß die von der Idee eines göttlichen Machtwaltens und von der inneren Verwandtschaft der christlichen Wahrheit mit allen höheren seelischen Strebungen des Menschen am tiefsten durchdrungenen Systeme in der ideellen Werthung am höchsten stehen werden. Wir haben die beiden in dieser Hinsicht zuhöchst stehenden Systeme bereits genannt, und haben nur weiter auf das die gesammte christlich-mittelalterliche Denkentwickelung durchwaltende Gesetz der geschichtlichen Continuität aufmerksam zu machen, um dessen Willen das von der ideellen Werthung zu unterscheidende geschichtliche Interesse in allen Phasen der mittelalterlichen Denkentwickelung gleich groß sein muß. Wie die auf den Naturgedanken gestützte vorchristlich antike Philosophie, hat auch die auf den Gottesgedanken gestützte mittelalterliche Philosophie in einer kreisläufigen Entwickelung sich vollzogen, die in ihren Endausläufen bei den ersten Voransätzen der in die dritte Hauptepoche der Philosophie

fallenden Denkentwickelungen auslief. Man bezeichnet mit Recht die nachthomistische Entwickelung der scholastisch-peripatetischen Philosophie als ein Herabsinken von der im thomistischen System errungenen Denkhöhe; es wird andererseits nicht verkannt werden dürfen, daß ein vom thomistischen Morphologismus nicht ideell bewältigtes empiristisches Element es nicht zu jener absoluten Ausgleichung der in der thomistischen Speculation geeinigten Elemente kommen ließ, bei welcher als Letztem die mittelalterliche Denkentwickelung hätte stille stehen können. Man hat eben zu unterscheiden zwischen dem, was als bleibende für immer giltige Errungenschaft im thomistischen Denksysteme sich absetzte, und zwischen demjenigen, was dem Processe einer weiteren, auch heute noch nicht abgeschlossenen geschichtlichen Entwickelung anheim gegeben war. Wir werden in der abschließenden Partie dieser Arbeit sehen, wie selbst da, als die restaurirte kirchliche Scholastik in die von Thomas inaugurirte Lehrform eingerückt war, abermals ein Gegensatz der Richtungen hervortrat, der als Ferment der geschichtlichen Weiterentwickelung des überlieferten Gedankenerbes der kirchlichen Schulen dienen sollte, und in seinen mittelbaren Nachwirkungen sogar noch die heutigen Zustände auf theologischem und christlich-philosophischem Gebiete beeinflußt, und dieß um so mehr, als das Element der idealen Vermittelung zwischen theologisch-mystischer und empirisch rationaler Anschauung durch die heute vorherrschende Zeitstimmung entschieden in den Hintergrund gedrängt ist. Wir glauben, daß eine im Lichte der idealen Denkauffassung unternommene Reconstruction des geschichtlichen Entwickelungsprocesses der speculativen Scholastik den in die erste Hälfte dieses Jahrhunderts fallenden Bemühungen um Schaffung einer christlichen Philosophie als wesentliche Ergänzung zur Seite zu treten habe, und daß durch die damit verbundenen Berichtigungen einseitiger und excessiver Denkauffassungen in den einzelnen Modificationen des neuzeitlichen speculativen Theismus der Boden zur Weiterführung der speculativen Denkarbeit dieses Jahrhunderts, und zur Vermittelung derselben mit dem überlieferten Gedankenerbe der älteren christlichen Schulen geebnet werden müsse.

Damit sind die Gesichtspuncte dargelegt, von welchen wir uns in der Ausführung dieser Arbeit und auch in anderen nebenher gehenden literarischen Unternehmungen leiten ließen, und welche im Verlaufe dieses Buches an den geeigneten Stellen sich näher auseinandergesetzt finden werden.

Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik.

Erster Abschnitt.

Die theologische Schulbildung auf englischem Boden zur Zeit der Wiclif'schen Unruhen.

Wir langten in der Schilderung des Entwickelungsganges der Scholastik des späteren Mittelalters bei der Gestaltung an, welche sie auf englischem Boden in dem Lehrsysteme des Thomas Bradwardina angenommen hatte;[1] wir wiesen den Zusammenhang desselben mit den Lehrtraditionen der englischen Theologie im Allgemeinen, der Oxforder Schule im Besonderen auf, und deuteten auch in Kürze an,[2] in welcher Weise Wiclif an Bradwardina anknüpfte.

Johann Wiclif († 28. Dez. 1384), dessen Leben in den kirchlich-politischen Parteikämpfen seines Vaterlandes sich verzehrte,[3] nahm nicht nur auf dem Gebiete der scholastischen Doctrin eine eigenartige Stellung ein, sondern nahm auch den von Richard von Armagh eröffneten Kampf gegen die vier Bettelorden wieder auf, welche für die normale

[1] Vgl. Bd. III, SS. 234 ff.

[2] Bd. III, S. 301 f.

[3] Über Wiclif ist zu vergleichen: Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation (Leipzig, 1873; 2 Bde.); über die sonstige hieher gehörige Literatur der Artikel Wiclif in der Herzog'schen Realencyklopädie. Vgl. auch Loserth: Hus und Wiclif. Zur Genesis der Hussitischen Lehre (Prag und Leipzig, 1884. — In England ist eine Herausgabe sämmtlicher Schriften Wiclif's im Werke; ein Verzeichniß derselben, deren bekannteste und am öftesten genannte im Verlaufe dieses Abschnittes bei Exposition und Kritik des Wiclif'schen Systems zur Sprache kommen werden, bei Lechler II, SS. 559.

kirchlich-theologische Lehrweise und hierarchische Ordnung der Kirche einstanden; die nach des Papstes Gregor XI. († 1378) eingetretene Spaltung der abendländischen Christenheit durch das Wiederaufleben des Avignon'schen Papstthums im Gegensatze zum römischen drängte ihn zur Lossagung von der kirchlichen Auctorität des Papstthums, dessen politische Oberhoheit über England er bereits früher aus Anlaß der von Papst Urban V. erneuerten Forderung des Lehenzinses bestritten hatte. Obschon er die katholische Tradition und deren wissenschaftliche Auctoritäten nicht grundsätzlich verwarf, legte er doch das Hauptgewicht auf die Bibel, deren Kenntniß er durch Übersetzungen in die Volkssprache zum Gemeingute Aller gemacht sehen wollte.[1] Sie gilt ihm als die Charta magna der Kirche, als die von Gott verliehene Urkunde der Gnade und Verheißung, als der Kern aller Gesetze der Kirche. Nur die Bibel verdient um ihrer selbst willen Glauben, während die Vertrauenswürdigkeit der Schriftwerke der kirchlichen Lehrer nach dem Grade ihrer Übereinstimmung mit der Schrift zu bemessen ist.

Die von Wiclif zuhöchst gestellten wissenschaftlichen Auctoritäten der kirchlichen Lehrüberlieferung sind Augustin, Anselm von Canterbury und Bradwardina. Nebenbei beruft er sich hin und wieder auch auf Heinrich von Gent, Walter Burleigh, Occam, Johannes de Janduno. Mit Occam verbindet ihn aber nicht die Gemeinsamkeit philosophischer Anschauungen, sondern jene des freien Verhaltens gegenüber der kirchlichen Auctorität und der Werthschätzung der Logik als des Instrumentes einer richtigen Handhabung der Auctorität der heiligen Schrift. Wiclif ist auf philosophischem Gebiete wesentlich Platoniker und Realist; als Platoniker fühlt er sich mit Augustinus, als Realist mit Anselm von Canterbury geistverwandt. Er schließt mit Anselm vom Begriffe des schlechthin Größten auf die Wirklichkeit desselben, weil es nur als Wirkliches in Wahrheit das schlechthin Größte sein kann. Das schlechthin Größte hat in seiner concreten Auffassung die Bedeutung des schlechthin Höchsten und Besten; das schlechthin Höchste und Beste ist als die absolute Voraussetzung alles anderen in Kraft desselben Seienden der absolute Abschluß der Wirklichkeitsursachen nach oben, welcher einen Regressus in infinitum

[1] Über Wiclif als Bibelübersetzer vgl. Bender, in der Zeitschrift „Katholik" Jahrgang 1884, Bd. II, SS. 72 ff.; 148 ff.; 277 ff.

ausschließt.[1] Die objectiven Seinsverhältnisse reflectiren sich im Wesen und Denken der erkenntnißfähigen Menschenvernunft, welche sich, indem sie das absolut Größte als das nothwendig Wirkliche und ein ziellosses Schweifen im Gebiete unendlicher Möglichkeiten Ausschließende erfaßt, sich selber in der denknothwendigen Beschaffenheit ihres erkenntnißfähigen Wesens erfaßt. Die menschliche Ratio ist bei Wiclif nicht ein inhaltleeres Denkvermögen, sondern schließt einen mit ihrer Wesensnatur gegebenen Denkinhalt in sich, welcher sich in den Denkfunctionen der die Erkenntniß des Wirklichen anstrebenden Seele explicirt. Dieser Denkinhalt bedeutet freilich nur einen angebornen Denkhabitus, der nicht ausschließt, daß das Wahre an den Menschen von außen herangebracht werde; der Seele eignet nur die das Andersseinkönnen des Wahrheitsinhaltes ausschließende Fassungsform desselben; die Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß besteht in der Erfassung des Nichtandersseinkönnens der erkannten Wahrheit.

Man kann Wiclif's Realismus als den Positivismus der theologisch geschulten Denkvernunft bezeichnen. Die Schulungsmittel waren einerseits die scholastisch-aristotelische Logik, andererseits die Mathematik, für welche Wiclif eine in der Oxforder Schule herkömmliche Vorliebe hatte. Der Positivismus des rationalen Vernunftdenkens ist eine dem Geiste der englischen Nation congeniale Erkenntnißform, deren mannigfache Gestaltungen nach Abwerfung der theologischen Schulung in den Anschauungen eines Baco von Verulam, Hobbes, Locke, Spencer u. s. w. vorliegen. Die theologische Schulung hinweggedacht, hätte aus dem mathematisch gebildeten Wiclif möglicher Weise ein Hobbes werden können. Der realistische Universalismus Wiclif's ist freilich das directeste Gegentheil des nominalistischen Individualismus des Hobbes, hat aber seinen Halt im theologischen Denken Wiclifs, der von Gott als denknothwendigem absolut erstem Wirklichen ausgeht, mit dessen Idee alles menschliche Erkennen durch die Allgemeinbegriffe unlöslich verknüpft ist. Alles Erkennen ist ein Verstehen der Dinge aus ihren Begriffen; diese haben aber ihre Wahrheit im göttlichen Sein, in welchem sie als ewige Realitäten existiren. Hobbes läßt in seinem skeptischen Sensualismus die an die Idee des göttlichen Seins geknüpfte Wahrheit der Allgemeinbegriffe fallen, womit sich von selbst der Umschlag des realistischen Universalismus in den nominalistischen Individualis-

[1] Ähnlich Bradwardina. Vgl. Bd. III, S. 245.

mus vollzieht. Der in der mechanistisch-physikalischen Denkweise des Hobbes unverholen ausgesprochene Determinismus ist aber auf latente Weise auch bereits in Wiclif's theologischem Realismus enthalten.

Der menschliche Geist erfaßt nach Wiclif[1] im Denken das Allgemeine als ein an sich Seiendes, das in Gottes Denken und Schaffen gegründet ist. Gott denkt nichts Unwirkliches; nur das Wirkliche kann gedacht werden. Denken und Erkennen fallen im göttlichen und menschlichen Geiste in Eins zusammen. Gott kann nur dasjenige denken, was er thatsächlich denkt, und er denkt nur dasjenige, was, wenigstens dem intelligiblen Sein nach, wirklich ist. Wie Gott nichts Anderes denken kann, als was er wirklich denkt, so kann er auch nichts Anderes wollen, wirken und hervorbringen, als was er wirklich will und hervorbringt. Ist nun das göttliche Erkennen ein durchaus nothwendiges, und zieht dasselbe die Existenz der erkannten Dinge denknothwendig nach sich, so ist das göttliche Schaffen ein nothwendiges Thun — eine Consequenz, welche Wiclif allerdings nicht zugeben will,[2] aber kaum vermeiden kann, da er das mit dem göttlichen Gedanken des geschöpflichen Dinges verbundene Moment der Contingenz nicht zu eruiren vermag, und demzufolge bei dem Satze stehen bleibt, daß jedes Geschöpf seinem intelligiblen Wesen nach eben so nothwendig als Gott selbst sei.

Um so entschiedener hält er gleich Bradwardina an der Zeitlichkeit der Weltschöpfung, sowie an der absoluten Subjection der Creatur unter Gott fest, bemüht sich aber, die durch Bradwardina's theologischen Determinismus gefährdete Willensfreiheit durch die Unterscheidung zwischen der Substanz des menschlichen Actes und zwischen der Gesinnung, aus welcher derselbe hervorgeht, zu retten; er sucht ferner Gott von der Miturheberschaft an der menschlichen Sünde dadurch zu retten, daß er mit Augustinus das Böse als das an sich Nichtige faßt, welches somit nicht auf die göttliche Causalität sich zurückleiten läßt. In der Lehre von der Erlösung und Tilgung der Sündenschuld knüpft er an Anselm's Lehre von der Menschwerdung und Versöhnung an.[3] Die Kirche definirt er unter Berufung auf Augustinus als die Gesammtheit der Erwählten, und verlegt ihre eigentliche Realität in das Reich der Ewigkeit, in die unsichtbare

[1] Vgl. Lechler I, S. 463 ff.
[2] Lechler I, S. 496.
[3] Lechler I, S. 521.

obere Welt, welche auch der eigentliche Bereich der ewigen göttlichen Schaffensthätigkeit ist; denn nur zufolge der nicht innerlich vermittelten Verbindung der aristotelischen Weltlehre mit dem Platonismus findet Wiclif einen Übergang aus der intelligiblen Wirklichkeit in die sinnlich-empirische Welt, deren Thatsächlichkeit er nicht in Frage stellen will, obschon ihm die Wesenheiten der Dinge hinter derselben zurückliegen. Diese Auffassung der Kirche brachte ihn zu einem zusehends sich steigernden Widerspruche gegen den Begriff der Kirche als einer sichtbaren hierarchisch gegliederten Gemeinschaft. Er verwirft zwar den Unterschied zwischen Priester- und Laienstande, zwischen lehrender und hörender, regierender und gehorchender Kirche nicht schlechthin, war aber der Ansicht, daß die Ausbildung der hierarchischen Gliederung innerhalb des dem Laienstande übergeordneten Priesterstandes zur Veräußerlichung und Verweltlichung des Priesterstandes, zu ungebührlichen Selbstüberhebungen des geistlichen Regimentes, und namentlich der im Papstthum repräsentirten Spitze desselben geführt habe. Zu einer völligen Verwerfung des päpstlichen Primates kam Wiclif erst in den letzten Jahren seines Lebens seit 1381; von da an schreibt sich auch sein erbitterter Kampf gegen die Bettelorden als die eigentlichen Stützen des päpstlichen Regimentes, während er früher seine Angriffe vielmehr gegen die begüterten Orden gerichtet hatte. Seine Feindseligkeit gegen die Bettelorden datirt von der Zeit an,[1] als die denselben angehörigen Oxforder Theologen sich gegen die von ihm a. 1381 veröffentlichten Thesen über die Abendmalslehre ausgesprochen und dem im Namen der Universität gegen dieselben erlassenen feierlichen Proteste zugestimmt hatten.

Vor dieser Zeit beginnt die theologische Polemik gegen die Irrthümer Wiclif's, während die einige Jahre früher (1377) von Seite der englischen Hierarchie am päpstlichen Hofe eingeleiteten Schritte gegen Wiclif zufolge der erregten politischen Stimmung im Lande und der von den Vertretern der Oxforder Universität eingenommenen Haltung wirkungslos geblieben waren. Nachdem aber Wiclif seine Thesen über die Abendmalslehre veröffentlichet hatte, untersagte ihm nicht nur der Universitätskanzler Wilhelm von Berton die öffentliche Vertheidigung derselben an der Oxforder Universität, sondern traten bald auch Mitglieder der Universität auf Anregung des neuen Erz-

[1] Lechler I, SS. 586 ff.

bischofes von Canterbury, Wilhelm Courtnay, mit Streitschriften und Widerlegungen der häretischen und widerkirchlichen Lehren Wiclif's hervor. Courtnay's Vorgänger, der Erzbischof Simon Sudbary, war am Frohnleichnamstage des Jahres 1381 nebst mehreren hochgestellten Reichsbeamten als Opfer des damaligen Bauernaufstandes gefallen. Wiclif's Gegner brachten diesen Aufstand mit dem von Wiclif in's Dasein gerufenen Reisepredigerinstitute in Zusammenhang; Courtnay, der von derselben Überzeugung durchdrungen war, berief eine aus 10 Bischöfen, 16 Doctoren der Rechte, 30 Doctoren der Theologie und 17 Baccalaureen der Theologie und der Rechte bestehende Versammlung ein, in welcher 10 Sätze Wiclif's als ketzerisch, 14 als irrthümlich verurtheilt wurden. Die ketzerischen Sätze betrafen Wiclif's Lehren über Abendmal und Messe, über die Ungiltigkeit der von Priestern und Bischöfen im Stande der Todsünde vollzogenen Taufen und Ordinationen, Überflüssigkeit der Beichte für die wahrhaft Zerknirschten, Nichtigkeit der Jurisdictionsgewalt eines dem Stande der Reprobirten angehörigen Papstes, Abrogation des Papstthums nach Urban's VI. Tode, Schriftwidrigkeit des weltlichen Besitzes kirchlicher Personen; ferner den paradoxen Satz: Deus obedire debet diabolo. Unter den 14 als irrig bezeichneten Sätzen findet sich neben verschiedenen, die Prälaten, Mönche, Kirchengüter, Zehnten u. s. w. betreffenden Sätzen auch dieser, daß, wer im Stande der Todsünde sich befindet, nicht Bischof, Prälat oder weltlicher Herr sein könne. Courtnay beauftragte den dem Carmeliterorden angehörigen Oxforder Doctor Petrus Stockes, die Censur der 24 Sätze zur Kenntniß der Vorstände und Mitglieder der Universität zu bringen, zusammt dem Verbote, die betreffenden Sätze an der Universität zu lehren oder zu vertheidigen; die Suffraganbischöfe des Erzbisthums hatten die Censurirung derselben in ihren Diöcesen dem Clerus und Volke bekannt zu geben. In London hatte in der Pfingstwoche des Jahres 1882 ein feierlicher Bußgang statt, dessen Abschluß eine von dem Carmeliter Johann Cunningham, gleichfalls Oxforder Doctor, gehaltene Predigt gegen die verurtheilten Irrlehren bildete. Der Urheber derselben wurde weder in den Erlässen des Erzbischofes noch in der Predigt genannt, aber das Festhalten und Verbreiten derselben mit dem großen Banne bedroht. Courtnay gewann auch das Haus der Lords und den König Richard II. für die Erlassung von Weisungen an die Sheriffs und andere königliche Beamte zur Cohibirung agitatorischer Wanderprediger;

das Haus der Gemeinen weigerte sich, diesen Weisungen Gesetzeskraft zu ertheilen, daher sie als persönliche Anordnungen des Königs in Geltung traten. An der Universität fehlte es nicht an Anhängern und Vertheidigern Wiclif's; der neue Universitätskanzler Robert Rigge schien auf ihrer Seite zu stehen, und konnte nur durch entschiedene Maßnahmen des Erzbischofes dahin gebracht werden, die an die Universität ergangenen Weisungen desselben vollkommen durchzuführen. Die Doctoren Nicolaus Hereford und Thomas Repington, sowie der Baccalaureus Johann Aston wurden ihrer Functionen an der Universität enthoben, und vor das erzbischöfliche Gericht geladen; Hereford und Repington appellirten an den Papst und wurden von dem Erzbischof in den Bann gethan, deßgleichen auch Aston, der auf Grund seiner Äußerungen vor Gericht als Irrlehrer erklärt wurde. Repington und Aston erscheinen später als Reiseprediger und Führer der Lollharden;[1] Repington leistete im October des Jahres 1382 Widerruf, und bekräftigte denselben später durch zwei Schriften: Defensorium ecclesiae und Contra Wiclefitas. Er trat in den Augustinerorden, und stieg successiv zu den Würden eines Probstes, Bischofes von Lincoln (seit 1405) und Cardinals (1408) empor; er wurde auch Kanzler der Oxforder Universität. Im Mai des Jahres 1420 resignirte er auf seinen Bischofssitz, nachdem er das Jahr früher zu speciellen Weisungen an die Geistlichkeit seiner Bischofsstadt wegen geziemender Feier des Frohnleichnamsfestes sich veranlaßt gesehen hatte.[2]

Courtnay's Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Canterbury, Thomas aus dem Geschlechte der Grafen von Arundel, berief bald nach seinem Amtsantritte eine Provinzialsynode (im Februar 1397), auf welcher nebst anderen Gegenständen das kirchliche Aufsichtsrecht über die Oxforder Universität und die in der Artistenfacultät noch immer vorhandenen wiclifitischen Tendenzen zur Sprache kamen. Einige Oxforder Doctoren legten 18 Artikel aus Wiclif's Trialogus vor, welche von den a. 1381 censurirten Sätzen sich dadurch unterschieden, daß in ihnen Wiclif's Sacramentenlehre vollständiger dargelegt, und Wiclif's exclusive Betonung der Autorität der Bibel hervorgehoben wurde. Die Synode verurtheilte die vorgelegten Sätze;

---

[1] Über Repington's Schicksale bis 1387 vgl. Lechler I, S. 694; II, S. 8 (ebendas. auch über Aston).

[2] Vgl. Lechler II, S. 309 f.

der dem Franciscanerorden angehörige Oxforder Doctor Wilhelm von Woodford,[1] der schon früher als Bekämpfer Wiclif's sich hervorgethan und die kirchliche Abendmalslehre in einer besonderen Schrift gegen ihn vertheidiget hatte, wurde mit der ausführlicheren Begründung des Urtheiles der Synode beauftragt.[2] Eine durchgreifende Änderung in den Stimmungen der Oxforder Lehrer vollzog sich aber erst allmälig; noch a. 1411 wird auf einer Convocation des Metropolitansprengels von Canterbury über den an der Universität herrschenden Geist Klage erhoben. Es scheint in Folge dessen eine gründliche Purification der Universität vorgenommen worden zu sein; denn schon im nächsten Jahre legte diese Körperschaft dem englischen Episkopate eine Schrift vor, in welcher 267 Sätze aus Wiclif's Schriften als irrig und ketzerisch bezeichnet werden, zusammt dem Begehren, daß dieselben von den kirchlichen Oberen förmlich censurirt würden. Zwei Jahre später richtete die Universität an den König Heinrich V. eine Denkschrift, in welcher nach Entwickelung verschiedener, im Geiste des Constanzer Concils gedachter Reformvorschläge das Begehren gestellt wurde, der König möge seine Beamten anweisen, die kirchlichen Behörden in der Niederhaltung des Lollhardenwesens nach Kräften zu unterstützen und lässige Bischöfe von ihren Sitzen entfernen. Bereits des jungen Königs Vorgänger Heinrich IV., der erste Regent aus dem Hause Lancaster, hatte zu ernsten Maßnahmen gegen die Lollharden gegriffen; diese wurden unter dem neuen König fortgeführt; die bedeutendste Stütze der Lollharden Lord Cobham endete 1417 auf dem Hochgerichte.

Zu dem von Arundel's Nachfolger Erzbischof Chichely gegen Cobham eingeleiteten kirchlichen Processe war nebst anderen Oxforder

---

[1] Vgl. über ihn Lechler II, SS. 48 ff.

[2] Die Titel der gegen Wiclif und Wiclifitismus gerichteten Schriften Woodford's lauten: Septuaginta duae quaestiones de Sacramento Altaris — Liber ad Thomam Archiepiscopum Cantuariensem adversus 18 articulos e Wiclefi trialogo excerptos — Defensorium contra Armachanum in libello de mendicitate Christi — Determinationes oxonienses — De decimis et oblationibus — De dominio civili — De sacerdotio N. T. ejusque dignitate etc. Von diesen Schriften ist nur der Liber ad Thomam Archiepiscopum gedruckt in dem von dem Cölner Doctor Ortwin Gratius a. 1535 edirten Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum (von Edward Brown mit vermehrtem Inhalte herausgegeben: London, 1690); alles Übrige existirt nur handschriftlich. — Ein kritischer Auszug aus Woodford's gedruckter Schrift bei Lechler II, SS. 49 ff.

Doctoren auch der Carmelit Thomas Netter von Walden beigezogen worden, der seit 1414 der englischen Provinz seines Ordens vorstand, vom König Heinrich V. zum Beichtvater gewählt und zu seinem Geheimschreiber ernannt wurde; wie er bereits im Auftrage Heinrich's IV. dem Concil von Pisa (1409) angewohnt hatte, so wurde er von Heinrich V. als Orator regius an das Constanzer Concil abgesendet; 1418 übernahm er im Auftrage des Concils eine Mission nach Polen und betheiligte sich an den Ausgleichsverhandlungen zwischen den Polen und dem deutschen Orden, und wirkte für die Ausbreitung seines Ordens in Lithauen. Nach seiner Rückkehr aus Polen begleitete er seinen königlichen Herrn nach Frankreich (1422), und spendete demselben in der auf französischem Boden ausbrechenden Todeskrankheit die letzten religiösen Tröstungen. Auch des verstorbenen Königs unmündigen Sohn Heinrich VI., welchen seine Vormünder auf französischem Boden krönen lassen wollten, begleitete er nochmals nach Frankreich, und wurde daselbst in Rouen 1431 vom Tode ereilt. Er ist der Bedeutendste unter den wissenschaftlichen Bestreitern der Wiclif'schen Lehre, und konnte sie am erfolgreichsten bekämpfen, da dieselbe bei seinem Auftreten sich schon in ihrer vollkommenen Entwickelung überschauen ließ. Unter den zahlreichen Schriften, welche er hinterließ,[1] bezieht sich eine nicht geringe Zahl auf die Wiclif'sche Angelegenheit; sie sind aber gleich seinen scholastischen Lehrschriften und Commentaren zu verschiedenen aristotelischen Werken nur handschriftlich vorhanden, mit Ausnahme zweier, des Doctrinale antiquitatum fidei catholicae, von welchem drei Ausgaben aus dem 16. Jahrhundert existiren, eine vierte dem 18. Jahrhundert angehört,[2] und einer in diesem Jahrhundert veröffentlichten Sammlung von Documenten zur Geschichte des Wiclifitismus.[3] Der vierten Ausgabe des Doctrinale ist am Schlusse[4] noch eine dritte, Netter zugeschriebene Schrift:

[1] Aufzählung derselben in Netter's Doctrinale etc. (Venedig, 1757) Tom. I, pp. XVII sq.

[2] Die drei dem 16. Jahrhundert angehörigen Ausgaben sind jene von Paris in drei Foliobänden (1521—1532), Salamanca (Bd. II u. III, 1566), Venedig (1571, 3 Bde.). Die erste und dritte Ausgabe wurde von Ordensgenossen Netter's besorgt, so ingleichen auch die im 18. Jahrhundert erschienene vierte Ausgabe (vgl. vor. Anm.), nach welcher wir im Folgenden citiren werden.

[3] Fasciculi zizaniorum Magistri Joannis Wyclif cum tritico. Ascribed to Thomas Netter of Walden. Edited by Walter Waddington Shirley (London, 1858).

[4] Doctrinale Tom. III, pp. 1027 sqq.

Rationes et motiva reprobationis 45 articulorum Wiclefi et sequacis ejus Joannis Huss angefügt, welche bereits früher in Labbe's Collectio Conciliorum den Acten des Constanzer Concils eingereiht worden war. Das Doctrinale antiquitatum verdankt seine dreimalige Herausgabe im Reformationszeitalter dem Umstande, daß in ihm die Bekämpfung der religiösen Neuerungen des 16. Jahrhunderts anticipirt, und ein reiches Arsenal von Streitwaffen gegen dieselben dargeboten erschien. Das Werk, dessen Abfassung in die Jahre 1417—1428 fällt, handelt in sechs Büchern: 1. von der göttlichen und menschlichen Wesenheit und deren Einigung in Christus; 2. von der Kirche als dem Leibe Christi und von den verschiedenen Gliedern der Kirche; 3. vom Stande der Religiosen und seiner kirchlich-ethischen Bedeutung; 4. von den Varietäten des Ordensstandes nach Verschiedenheit der Erwerbung des Lebensunterhaltes (Mendicanten, körperliche Arbeit, Grundbesitz); 5. von den Sacramenten; 6. von den Sacramentalien (Gebet im Allgemeinen, Gebete der Kirche, Kirchengesang und Hochämter, Breviergebet, kirchliche Ceremonien und die mit denselben verbundenen Gebete bei der Meßfeier und Sacramentspendung, Verehrung der Heiligen und der Reliquien, Wallfahrten, Kirchenschmuck, Bilderverehrung, Anbetung des heiligen Kreuzes, Benedictionen, Exorcismen u. s. w.). Thomas Waldensis fügte den drei Bänden seines Werkes noch einen vierten (de jejuniis, indulgentiis, juribus et immunitatibus ecclesiasticis, de fide et haeresibus) an, welcher indeß nicht gedruckt worden, und vielleicht völlig verloren gegangen ist.

Da Netter's Werk gewisser Maßen den Abschluß der theologischen Polemik gegen den Wiclifitismus bildet, so haben wir der Darlegung seines Inhaltes eine Übersicht der vom Beginne des Kampfes bis zu Netter's Werk herab erschienenen Controversschriften vorauszuschicken. Wiclif sah, als es bei ihm zum erklärten Bruche mit der Kirche kam, die Theologen der Mendicantenorden als seine Hauptgegner an;[1] und in der That gehört die weitaus größte Zahl der literarischen Gegner Wiclif's den Mönchsorden, speciell den Bettelorden an. Der erste, welcher

[1] Er bezeichnete diese Orden als die Castra Caimitica, d. i. als die Heerlager des Brudermörders Kain oder Kaim und sah in den Buchstaben dieses Namens die Namen der vier Orden ausgedrückt: C = Carmeliter; A = Augustiner; I = Jakobiner (Dominicaner, nach ihrem Hause St. Jakob in Paris zubenannt); M = Minoriten.

den Kampf gegen Wiclif eröffnete, Johann von Cunningham, gehörte dem Carmeliterorden an;[1] demselben reihen sich aus demselben Orden Peter Stockes,[2] Stephan Patrington,[3] Richard Maidston,[4] Walter Disse,[5] Johann Marray,[6] Thomas Lombe,[7] Richard Lavingham[8] an. Der Dominicaner Heinrich Bictwell verknüpfte als Apologet der Mendicanten gegen die denselben abgeneigte Universitätspartei und Seculargeistlichkeit seine Polemik gegen Wiclif mit jener gegen Johannes a Poliaco und Richard von Armagh,[9] worin ihm sein Ordensgenosse Gulielmus Jordanus zur Seite trat;[10] der Dominicaner Johann

[1] Polemische Schriftstücke Cunningham's finden sich abgedruckt in Shirley's Ausgabe der Fasciculi zizaniorum. Vgl. Lechler I, S. 314.

[2] Von Stockes († 1399) war bereits oben die Rede. Er hinterließ außer einigen scholastischen Lehrschriften: Contra articulos Wiclefi; De superioritate cleri; Contra Philippum Repingtonum; Contra Nic. Herfordium u. s. w. Peter Stockes ist nicht zu verwechseln mit dem Cambridger Rechtslehrer John Stockes, der auf dem Constanzer Concil anwesend war und daselbst auf die Identität der Lehre des Hus mit jener Wiclif's hinwies. Über einen dieser Äußerung vorausgegangenen Conflict des John Stockes mit Hus (bei Anwesenheit des ersteren in Prag a. 1411) vgl. Loserth, Hus u. Wiclif, SS. 125 ff.

[3] Patrington († 1417), beliebter Prediger, Oxforder Doctor, zuletzt Bischof in St. David, hinterließ neben anderen Schriften: De sacerdotali functione; Contra Wiclefitas; Contra Lolhardos; Contra statutum Parlamenti.

[4] Maidston (Maideston, Madston; † 1396) hinterließ neben anderen Schriften: De sacerdotali functione; Super concordia regis Richardi et civium Londinensium. Maidston war ein geschickter Mathematiker, und gab sich als solchen zu erkennen in seinen Erläuterungen des Annulus philosophicus seu astronomicus seines Landsmannes und Ordensgenossen Joh. Avonius († 1350): Conciones in annulum philosophicum Jo. Avonii.

[5] W. Disse, nach seinem Geburtsorte zubenannt († c. a. 1400), fungirte einige Zeit als päpstlicher Legat in England, stand dem Herzog von Lancaster nahe, und hinterließ neben scholastischen Lehrschriften Streitschriften gegen die Wiclifiten und Lollharden, ferner de schismate ecclesiae.

[6] Joh. Marray (Marro, Maronis, Maregus), nach seinem Geburtsorte in Yorkshire zubenannt († 1407), hinterließ neben anderen Schriften: Determinationes contra Wiclefitas.

[7] Lehrte c. a. 1400 in Oxford und schrieb nebst Anderem: De incarnatione Domini; Contra Lollardos seu Wiclefitas.

[8] Determinationes contra Lollhardos, Wiclefitas et alios.

[9] Vgl. hierüber meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, SS. 568 f.

[10] Apologia fratrum mendicantium adversus Utredum Boldum Monachum (einen Benedictiner und Anhänger der Universitätspartei, der übrigens später den häretischen Meinungen Wiclef's entgegentrat). Jordanus bestritt auch den Prädestinatianismus Wiclef's in einem Tractatus de libera electione ante mortem.

Bromiard bekämpfte Wiclif's Irrthümer scharf auf der Londoner Synode 1382, sein Ordensgenosse Roger Dinmok disputirte im Auftrage der Oxforder theologischen Facultät mit den Lollharden;[1] Thomas Palmer O. P. hinterließ mehrere auf die damaligen Bewegungen innerhalb der englischen Kirche bezügliche Schriften;[2] auch der vielgereiste Dominicaner Radulph Strode schrieb einen Tractact gegen die Wiclifiten. Aus dem Franciscanerorden ist neben dem oben erwähnten Wilhelm von Woodford Johann Tissington[3] zu nennen. Aus dem Augustinerorden sind als Bestreiter Wiclif's hervorzuheben Thomas Ashburne[4] und Banchin,[5] welche beide auf der Londoner Synode 1382 anwesend waren; ferner der ihnen gleichzeitige Thomas Winterton,[6] der um 1392 Provincial des Ordens war, der Yorker Erzbischof Robert Waldeby († 1397) und der oben erwähnte Repington. Aus den übrigen Ordensgenossenschaften sind als Bestreiter Wiclif's zu nennen der Cisterzienser Heinrich Cromp, welcher 1382 zum ersten Male Wiclif's Partei mit dem Namen Lollharden belegte,[7] die Benedictiner Boltonius Uthretus[8] und Nicolaus Radcliffe.[9] Endlich mögen auch noch die keinem Ordensverbande angehörigen Oxforder Universitätskanzler Wilhelm Berton,[10] Robert Alington,[11] Richard Sentisham

---

[1] Der Disputation folgte seine Schrift Contra duodecim errores et haereses Lollhardorum nach.

[2] De unione facienda seu de schismate tollendo; De veneratione imaginum; De peccato originali; De veneratione sanctorum; De peregrinatione; De indulgentiis u. s. w.

[3] Contra confessionem Wiclefi; Scutum pro eucharistiae defensione; Pro confessione auriculari; De sacramentis ꝛc.

[4] Schriften: Contra dialogum Wiclefi: De identitate in Sacramento.

[5] Schriften: Variae determinationes contra positiones Jo. Wiclefi; Sermones.

[6] Super assertione eucharistiae liber; Absolutiones contra confessionem Wiclefi; Disputationes theologicae.

[7] Vgl. Lechler I, S. 686 f.; 691.

[8] Siehe oben S. 27, Anm. 10.

[9] Viaticum animae contra Jo. Wiclefum; Liber pro imaginum cultu.

[10] Determinationes contra Wiclefum; Tractatus de justa condemnatione Wiclefi; Contra articulos Wiclefi etc.

[11] De sacris imaginibus; De adoratione imaginum; De eucharistia; De Christi humanitate; De eleemosyna; De mendicitate spontanea; Super constitutis Papae Joannis XXII.

(c. a. 1420) als Polemiker gegen Wiclif und den Wiclifitismus erwähnt werden.

Ein flüchtiger Einblick in Netter's Doctrinale reicht aus, um erkennen zu lassen, daß in demselben die streng scholastische Lehrform hinter die kirchlich-theologische Erudition zurücktritt, und nicht so sehr Thomas Aquinas oder irgend eine andere mittelalterliche engländische oder festländische Schulauctorität, als vielmehr der große Kirchenlehrer Augustinus auch die höchste theologisch-philosophische Auctorität ist. Es erklärt sich dieß hinlänglich aus zeitlich-örtlichen Umständen und Ursachen. Netter erhielt seine Jugendbildung an der Oxforder Universität, und hatte daselbst, wie er selber in der dem ersten Haupttheile seines Doctrinale vorausgestellten Widmung an Papst Martin V. erzählt, Männer zu Lehrern, welche ausgesprochene Anhänger des dazumal noch nicht kirchlich verurtheilten Wiclif waren. Er versichert nun wol, daß er trotz des bedeutenden Eindruckes, welchen jene Männer auf ihn machten, in seinen streng kirchlichen Überzeugungen nicht irre geworden sei, daß er sich vielmehr angetrieben gefühlt habe, dieser Überzeugungen durch weitere Studien sich wissenschaftlich zu vergewissern. Hiebei erschien ihm das Eindringen in den Geist der kirchlichen Lehrtradition als die Hauptsache, und dieß um so mehr, da Wiclif dieselbe nur als subsidiäre, in vielen Stücken unzuverlässige oder geradezu irreleitende Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit bezeichnet hatte. Netter verkennt nicht den Werth und die Bedeutung der mittelalterlichen Schulauctoritäten und die Nothwendigkeit einer logisch-metaphysischen Schulung; aus dem Verzeichniß seiner ungedruckten Schriften ist zu ersehen, daß er alle Hauptclassen der aristotelischen Schriften, die logischen, physikalischen, psychologisch-anthropologischen und metaphysischen Bücher des Aristoteles durchgearbeitet hat. Er unterzog sich aber dieser geistigen Arbeit lediglich zu dem Ende, um sein Vernunftdenken zu üben, und sich das Geschick einer rationalen Vertretung und Vertheidigung der kirchlich überlieferten christlichen Wahrheit anzueignen, und zugleich auch den richtigen Standpunct in der Bestreitung der auf eine falsche Philosophie gestützten widerkirchlichen Lehren und Behauptungen Wiclif's zu gewinnen. Hiebei sehen wir ihn nun gegenüber dem Platonismus Wiclif's allerdings auf Aristoteles sich stützen, der ihm ungleich sicherer zu gehen scheint als Plato, und mit Recht als die höchste philosophische Schulauctorität zu gelten verdiene; er ist indessen weit davon entfernt, die aristotelische Auffassungsweise irgend einer der verschiedenen mittel-

alterlichen Ordensschulen als die ausschließlich giltige anzusehen, und legt im Ganzen der philosophischen Schulung nur einen subsidiarischen und propädeutischen Werth bei. In dieser Überzeugung mußte er durch das Nebeneinanderbestehen verschiedener Ordensschulen in Oxford bestärkt werden; er verkannte nicht das universalkirchliche Ansehen eines Thomas Aquinas und Johannes Bonaventura, erklärte sich aber dasselbe aus ihrer Congenialität mit dem Geiste des heiligen Augustinus, kraft welcher sie sich den ihnen vorausgegangenen Lehrern der Kirche als Wahrheitszeugen des überlieferten kirchlichen Bekenntnisses anreihen. Sein Antagonismus gegen den Platonismus veranlaßte ihn zu einer vorsichtigen Zurückhaltung gegenüber den Lehrtraditionen der Oxforder Schule, die er zwar, so weit sie auf kirchliche Auctoritäten (Anselm, Robert von Lincoln) gestützt war, anerkannte, aber eben deßhalb nicht im Sinne der Neuerer verstanden wissen wollte; denn in diesem Sinne aufgefaßt schienen sie ihm zu Extremen zu führen, deren eines er im Realismus Wiclif's, das andere im Nominalismus Occam's gegeben sah. Er substituirte der philosophischen Auctorität Plato's jene des erleuchteten Kirchenlehrers Augustinus, dessen auf das göttliche Schriftwort gestütztes Denken die ächte, der christlichen Wahrheit congeniale Form des philosophischen Idealismus darstellt. Während Wiclif dafürhielt, daß Plato das Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit denkend erfaßt habe, war Netter der Ansicht, daß Plato selbst auf dem Gebiete der natürlichen philosophischen Welterkenntniß sich in grobe Irrthümer verstrickt habe, indem er die Materie für ewig hielt, die Welt als göttlich erklärte, die Thierseelen mit den Menschenseelen identificirte, den Leib als Ursache der Unvollkommenheiten der an sich göttlichen Seele ansah, der göttlichen Wirkensmacht die Ideen als zweites Wirkensprincip zur Seite treten ließ.

Dieser Polemik Netter's liegt nicht eine unbedingte Aversion gegen Plato zu Grunde; seine Meinung ist vielmehr diese, daß Plato nicht im Sinne Wiclif's, sondern in jenem der alten Kirchenlehrer, namentlich Augustin's, aufgefaßt werden müsse, und die von denselben an Plato geübte Kritik für die Beurtheilung Plato's in den kirchlichen Schulen maßgebend sei. Dieß gelte nicht bloß in Bezug auf Plato, sondern auch auf Aristoteles, den Urheber des Spruches: Ex nihilo nihil fit, dessen Nachwirkung gleichfalls bei Wiclif in verhängnißvoller Weise sich fühlbar mache, und einerseits seine Schöpfungslehre beeinflusse, andererseits zu einer völlig verfehlten, seinen eigenen Grund-

anschauungen widerstreitenden Rettung der Wahlfreiheit des menschlichen Willens führe. Wiclif lehrt, daß die Creatur auf irgend eine Weise schon von Ewigkeit her gewesen sein müsse, indem sie nur unter dieser Voraussetzung schaffbar war; denn über das reine Nichts habe Gott keine Macht. Hat die Creatur, erwidert Netter, von Ewigkeit her existirt, so gibt es keine Prädestination; Object der Prädestination kann, wie Origenes zu Röm. 1, 4; 8, 29 bemerkt, nur das noch nicht Existente sein, während das bereits Existente bloß Object der Destination sein kann. Daraus folgt aber sodann mit unabweislicher logischer Consequenz die Nothwendigkeit alles Geschehens, somit auch alles menschlichen Sündigens, welches Gott nicht bloß ohnmächtig geschehen lassen muß, sondern durch sein necessirtes Denken der Creatur selber wirkt. Indem Netter die Schriftwidrigkeit dieser Anschauungsweise hervorhebt, deducirt er hieraus zugleich, daß Wiclif, welcher unter Beanstandung oder völliger Verwerfung der Zeugnisse der kirchlichen Lehrtradition die exclusive Geltung des Schriftwortes betont, nicht auf die Schrift, sondern auf eine falsche Philosophie sich stütze, welche keine andere als jene der Häretiker, und daher auch seine Lehre selber Häresie sei.

Netter sieht in Wiclif's philosophischen Grundlehren eine Negation der Idee des Gottmenschen Christus, an welchen die Kirche auf Grund des Zeugnisses der Schrift glaubt. Die Idee vom Gottmenschen Christus hat zu ihrer Voraussetzung die richtigen Ideen von Gott und Mensch, deren hypostatische Einigung die gottmenschliche Person Christi ist. Aus Wiclif's falscher Auffassung des Wesens Gottes und des Menschen folgt unabweislich auch eine unrichtige Auffassung der Person Christi. Wiclif's Gottesbegriff ist irrig, weil er das Wesen und Wirken Gottes durch die Beziehung auf das creatürliche Sein eingeschränkt sein, und diesem selber etwas Ewiges, somit Göttliches eignen läßt, so daß in gewissem Sinne jegliches Creatürliche z. B. der Stein, selber Gott ist. Diese verkehrte Auffassung reflectirt sich in Wiclifs's Christologie; er steht nicht an, die Menschheit Christi als Deus Christus zu bezeichnen. Er faßt Christi Sein als ein dreitheiliges auf, in welchem jeder Theil den wahren und ganzen Christus darstellt, so daß sowol der Leib Christi für sich genommen als auch die menschliche Seele für sich genommen der wahre und ganze Christus, und der Mensch in Christus dem Gottmenschen Christus gleichzusetzen wäre. Der Christologie Wiclif's ist die Anthropologie desselben

conform; auch der Mensch wird von Wiclif als dreitheiliges, aus Geist, Seele, Leib zusammengesetztes Wesen aufgefaßt, und eben so reflectirt sich in seiner Anthropologie seine allgemeine Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt.

Der Mensch war, lehrt Wiclif, gleich allen anderen Creaturen, ehe er in Wirklichkeit existirte. Er begründet dieß aus Joh. 1, 3: Quod factum est, in ipso (scil. Verbo) vita erat, et vita erat lux hominum. Netter acceptirt diese auf alte Handschriften und Vätercitate gestützte Satzverbindung des biblischen Textes, beseitiget aber die daraus gezogenen philosophischen Folgerungen Wiclif's durch die augustinische Auslegung der betreffenden Worte,[1] wonach das vorzeitliche Sein der Creaturen nichts Anderes als die im göttlichen Logos seit ewig concipirten Gedanken von den Creaturen bedeutet.[2] Die in Gott als Vita ewig existente Lux hominum ist dasjenige, was in Weish. 7, 26 als: Candor lucis acternae et speculum sine macula bezeichnet ist. Die in Wiclif's Sinne verstandene vorzeitliche Existenz des Menschen hängt mit seiner trilogischen Auffassung des Menschenwesens zusammen; er unterscheidet zwischen Geist und Seele, und attribuirt dem menschlichen Geiste ein von der menschlichen Seele unterschiedenes Sein, welches mehr oder weniger mit jenem des ewigen Gotteswortes zusammenfließt. Diese Art der Auseinanderhaltung von Geist und Seele im Menschen ist nicht nur von der Kirche in der Christologie des Apollinaris verurtheilt worden, sondern wird auch direct von Augustinus bekämpft. Übrigens bleibt sich Wiclif in seiner Unterscheidung zwischen Seele und Geist nicht gleich; in seiner Schrift de compositione hominis spricht er von drei Naturen im Menschen: Spiritus, Caro, Animatio corporis; im Trialogus[3] unterscheidet er zwischen zwei Arten von Seelen, incorruptibler und corruptibter Seele, deren erstere dem Menschen allein eigen, während er letztere mit dem Thiere gemein habe. Die Animatio corporis als Zwischenglied zwischen Geist und Körper ist

[1] Vgl. Aug. Trin. IV, c. 6: Quod factum est, jam in illo vita erat et non qualiscunque vita, sed vita erat lux hominum, lux utique rationabilium mentium.

[2] Wiclif's Deutung würde, bemerkt Netter weiter, auf den von Augustinus (Civ. Dei XII, c. 15) verworfenen Satz führen, daß es eine Zeit vor der Zeit gegeben habe.

[3] Trialog. II, 5.

lediglich Wiclif's Erfindung; die neutestamentliche Schrift weiß nichts von einem solchen Zwischengliede, und eben so wenig von zwei Seelen im Menschen. Sie weiß nur von einem inneren, geistigen und äußeren sinnlichen Menschen; Augustinus[1] führt die Unterscheidung zwischen einem äußeren, inneren und innersten Menschen ad absurdum, und stellt unter Anderem die Frage, welcher von beiden Menschen, der innere oder der innerste, nach Gottes Bilde geschaffen worden und wieder erneuert werde solle. Wiclif kann übrigens nicht umhin, unter einem anderen Gesichtspuncte die Identität von Geist und Seele zu behaupten,[2] die entweder nach ihrem persönlichen, vom Leibe verschiedenen Sein, oder als Actus corporis aufgefaßt werden könne; während er nun das eigentliche Wesen der Seele in das persönliche Sein oder Geistsein derselben setzt, läßt er andererseits in excessiver Weise den Geist als Actus corporis zur corruptiblen Seele werden und mit dem Körper sich identificiren, und vergleicht diesen Verwandelungsproceß mit jenem, durch welchen Gottes ewiges Wort Knechtsgestalt geworden sei. Der von Wiclif behauptete Verwandelungsproceß des Geistes oder der Seele ist nach Augustinus eine Unmöglichkeit, weil er der Einfachheit des Seelenwesens widerstreitet. Die manichäische Unterscheidung aber zwischen einer incorruptiblen und corruptiblen Seele des Menschen ist nach Augustinus widersinnig, weil die dem Geiste untergeordnete corruptible Seele in ihrer Art vermöglicher erscheint als der der animativen Vermöglichkeit entbehrende Geist; denn eben deßhalb, weil das Personsprincip des Menschenwesens der Animationskraft entbehre, soll zu demselben die animationsfähige corruptible Seele als zweites Princip hinzutreten. Alle diese Widersprüche sind aber nur Consequenzen des von Wiclif festgehaltenen anthropologischen Triadismus, welcher in seinem falschen Platonismus begründet ist. Wiclif glaubt seine Lehre vom dreigetheilten Wesen des Menschen aus Augustinus erweisen zu können; in Wahrheit ist indeß Porphyrius sein Lehrer, dessen Anschauung vom unsterblichen Seelenwesen Augustinus[3] hauptsächlich aus dem Gesichtspuncte bekämpft, daß sie mit der christlichen Auferstehungslehre nicht vereinbar sei. Darin besteht eben die anthropologische Unwahrheit des Platonismus,

[1] De origine animae contra Vincentium IV, c. 1.

[2] Trialog. III, c. 28; Compos. hom., c. 6.

[3] Vgl. Aug. Civ. Dei X, c. 39; XIII, c. 19.

daß in ihm das Verhältniß zwischen Geist und Leib vorherrschend negativ aufgefaßt wird, und der Leib nur als Hinderniß des vollkommenen Lebens und Wirkens der unsterblichen Seele oder des Geistes erscheint; daher auch die Wiclif mit den Platonikern gemeinsame Ansicht, daß das Wesen des Menschen ausschließlich durch die Seele constituirt werde. Wiclif will diese Ansicht aus Augustinus erhärten, der sie indeß ausdrücklich verwirft;[1] in Wahrheit findet sie sich bei Plotinus, Makrobius, Hermes Trismegistos.

Nach Feststellung der substanziellen Identität von Geist und Seele im Menschen wäre es wol an der Stelle gewesen zu erörtern, was man unter Intellect und Ratio zu verstehen habe, und die erkenntnißtheoretischen Unterlagen der christlichen Ideologie in deren Unterschiede von jener Wiclif's zu erörtern. Netter entzieht sich dieser Aufgabe nicht völlig, und reproducirt unter Berufung auf Robert von Lincoln die augustinische Unterscheidung zwischen Ratio superior und inferior als die den beiden Beziehungen der Einen rationalen Seele nach Oben und Unten entsprechenden cognoscitiven Vermöglichkeiten.[2] Unzweifelhaft bedeutet die Ratio superior einerseits ein Vermögen der Apprehension der Ideen, andererseits die der menschlichen Seele als Denknatur naturaliter eignenden höchsten Principien des formalen Denkens; das Vermögen der Apprehension der Ideen dachte sich aber Netter ohne Zweifel als eine im gefallenen Menschen tief latente Vermöglichkeit, welche durch die Eindrücke der Sinnendinge suscitirt, sich die den göttlichen Gedanken der Dinge entsprechenden Begriffe der Dinge bildet. Diese Begriffe schließen aber, wie er weiter gegen Wiclif hervorhebt, das gesammte concrete Sein des Dinges in sich, und sind eben nur die gedankenhaften Ausdrücke der concreten Dinge; dem entsprechend müssen auch die göttlichen Ideen als die vollkommen determinirten Anschauungen der außergöttlichen Dinge gefaßt werden.

[1] Netter citirt Aug. Trin. XV, c. 7: Si sic diffiniamus, ut dicamus: Homo est substantia rationalis, constans ex anima et corpore, non est dubium, hominem habere animam, quae non est corpus, et habere corpus, quod non est anima. Ac per hoc illa tria non homo sunt, sed hominis sunt vel in homine sunt.

[2] Fideles theologi modo dividunt indivisibilem spiritum in duas portiones non naturas: superiorem portionem ejus, secundum quam divinis copulatur principiis, intelligentiam appellantes; inferiorem vero portionem animam, secundum quam carni confinis est, ut et sentit ex ejus contactu contagium Doctrinale Ps. I, Lib. I, c. 33.

Wiclif faßt aber die göttliche Idee des Dinges als das von den concreten Bestimmtheiten abzutrennende und mit dem göttlichen Sein zusammenfallende intelligible Sein des Dinges, und kommt auf diesem Wege zu dem Satze, daß alle Creatur in ihrem innersten Wesen göttlich sei. Wiclif unterscheidet[1] sechs Existenzgrade der geschaffenen Existenz; als den ersten untersten bezeichnet er das Sein des geschaffenen Dinges unter den individuirenden Bedingungen seiner Existenz, als den zweiten das Sein des Dinges in figura et accidentibus propriis, als dritten das Sein des Dinges nach seinem quidditativen Charakter, als vierten das Begründetsein desselben in den siderischen Potenzen, als fünften die geistige Auffassung desselben in den himmlischen Intelligenzen, als sechsten den allgemeinsten Charakter desselben, nach welchem es in der productiven göttlichen Causalität als dem Principium simpliciter primum enthalten ist. Netter eliminirt den fünften Existenzgrad durch die Bemerkung, daß ein creatürliches Ding von den himmlischen Existenzen nur als dasjenige gedacht werden könne, als was es im voraus schon von Gott gewollt und vorausgedacht ist; dieses dispositive göttliche Wollen und Vorauswissen Gottes haben alle vier vorausgehenden Existenzgrade Wiclif's zu seinem Inhalte, und erschöpfen somit alle von Wiclif unterschiedenen Möglichkeitsbedingungen der existenten Creatur, so daß der von Wiclif aufgestellte sechste und höchste Existenzgrad des creatürlichen Dinges als überflüssige Fiction entfällt, und einzig auf einer Vermengung der Idee des Dinges mit der gottgewirkten Wirklichkeit des Dinges beruht. Das wirkliche Ding ist einfach nur Ausdruck des göttlichen Gedankens von demselben: Deus vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt (Röm. 4, 17). Non aliter novit Deus facta quam fienda, sagt Augustinus,[2] welchem Anselmus vollkommen beistimmt.[3] Aus Wiclif's Auffassung des sechsten, höchsten Existenzgrades des creatürlichen Dinges folgt, daß die Creatur nach ihrem Esse existentiae in proprio genere Gott und Vita prima sei, indem sie nach ihrem Esse existentiae von Gott erkannt wird und in diesem Erkanntsein das Esse divinae existentiae zu eigen hat; das Esse intelligibile der Creatur ist bei Wiclif mit Simpli-

[1] Netter citirt hiefür Wiclif's Schrift de ideis, c. 3.

[2] Vgl. Gen. ad lit. V, c. 7.

[3] Vgl. Anselm. Monolog. c. 8: Patet quoniam, priusquam fierent, universa erant in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent.

citer esse, dieses aber seinem Begriffe nach mit Deum esse identisch.[1] Netter macht schließlich noch aufmerksam, daß Augustinus eine in seiner antimanichäischen Schrift de duabus animabus ausgesprochene Beziehung der Vita creata auf die Vita creatrix wegen der Gefahr einer Mißdeutung seiner an sich richtigen Ansicht ausdrücklich zurückgenommen habe.[2]

Aus dem irrthümlichen Satze, daß die Creatur in ihrem Esse intelligibile göttlich sei, floß der weitere eben so falsche Satz: Quodlibet semper est. Wiclif spricht[3] von einem Tempus magnum, von welchem alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige umfaßt sei, und welchem in irgend einem Theile desselben das schon Gewesene oder erst zukünftig Seiende bleibend angehöre; die Quandolitas d. i. das Esse in der Vergangenheit, Zukunft oder Gegenwart sei nicht die Zeit selber, welcher das gottgedachte Ding angehöre, sondern etwas durch die Adjacenz der Zeit im zeitlichen Dinge Verursachtes. Die Zeit, in der das Ding ist, ist an sich gegen das Vergangensein, Gegenwärtigsein oder Künftigsein des Dinges indifferent; und in dieses gegen die genannten Unterschiede indifferente Sein der Zeit fällt das Ding als mögliches oder das Ding in seiner Intelligibilität, welche der Kern und das Wesen der Existenz des Dinges ist. Das geschöpfliche Ding ist somit in Wahrheit immerfort, ohne Anfang und ohne Ende. Wiclif rückt somit die Existenz des zeitlichen Dinges in die Äviternität, und zufolge der Coincidenz des intelligiblen Esse des Dinges mit dem göttlichen Sein aus der Äviternität in die Äternität empor. Die Schrift aber behält den Namen des Seienden als incommunicablen Namen ausschließlich Gott vor (2 Mos. 3, 14); auf Creaturen können die dem absolut Seienden gebührenden Bezeichnungen als Vater, Gott, Schöpfer übertragen werden, niemals aber die Bezeichnung Seiender; die Wandelbarkeit der Geschöpfe schließt

[1] Eine präcise Formulirung des in Wiclif's Unterscheidung der sechs Existenzgrade enthaltenen philosophischen Lehrgehaltes findet sich unter specieller Beziehung auf Wiclif's Libri quatuor dialogorum in Prantl's Gesch. d. Logik IV, SS. 38 f.

[2] Vgl. Aug. Retract. c. 15: In hoc libro (scil. de duabus animabus) illud quod dixi, nullam esse qualemcunque vitam, quae non eo ipso, quo vita est, etiam inquantum omnino vita est, ad summum vitae fontem principiumque pertineat: ita dixi, ut tanquam creatura ad creatorem pertinere intelligatur, non autem de illo esse tanquam pars ejus existimetur.

[3] Trialog. II, 2; und Tract. de tempore.

das in sich absolut beharrende Sein aus, die ewige Gegenwart des Seins ohne Vergangenheit und Zukunft kommt einzig Gott zu. Die Zeit steht als Mittleres zwischen dem Esse und Temporaliter esse; es besteht sonach der Ternar: Esse, Tempus esse und Temporaliter esse. Das Esse besteht schlechthin und an sich, und theilt sich der Zeit mit, das Sein der Zeit theilt sich dem zeitlich Existirenden mit. Das Esse besteht vollkommen und constant in sich selber, unvollkommen und wandelbar in der Zeit, und noch viel contingenter im Zeitlichen. Wiclif ist sonach im Irrthum, wenn er die im Flusse und Wandel begriffene Zeit als eine constant beharrende Form ansieht, und wenn er behauptet, daß sie an sich unausgedehnt durch die Vielheit der sinnlichen Weltdinge vervielfältiget werde. Die Zeit fällt unter den Begriff der Quantitas continua, zu deren Wesen es gehört, ausgedehnt zu sein; in ihr ist die Ratio prima der Ausdehnung und Theilbarkeit enthalten, daher sie in der Vielheit der aufeinanderfolgenden Dinge sich nicht vervielfältiget, sondern vielmehr theilt. Die Zeit ist eine Quantitas successiva, deren Theile nicht simultan, sondern nacheinander existiren, so daß, während der eine Theil ist, der andere nicht sein kann. Darum heißt es in der Schrift (Pred. 3, 1), daß Jegliches seine besondere Zeit habe und Alles unter dem Himmel vergänglich sei, wozu der Commentar bei Augustinus [1] sich findet. An einer anderen Stelle [2] billiget Augustinus die Schlußfolgerung: Hoc jam non est, ergo non est, und trennt überhaupt entschiedenst [3] den Begriff des Esse als solchen von jenem des schon Gewesenen und des noch nicht Gewordenen ab, in directem Widerspruche gegen Wiclif's Spruch: Ut tu sis, sufficit ut in aliqua parte temporis sis. Während nach Augustinus das Sein als solches Gott vorbehalten ist, will es Wiclif zum Gemeingut der niedersten Creaturen machen, und identificirt die Zeit mit der Ewigkeit. Wiclif behauptet, seine Lehre stimme mit jener Augustin's, welcher ausdrücklich sage, die Dinge seien von jeher gewesen, ehe sie zu sein anfiengen. Das Richtige ist, daß Augustinus [4] ein dreifaches Sein der Creaturen unterscheidet: Das intelligible Sein derselben in Gott, das potentielle Sein derselben in den Causis secundis, das Esse existentiae derselben in genere

[1] Civ. Dei XII, c. 15.

[2] Qq. LXXXIII, qu. 17.

[3] In Joann. hom. 38.

[4] Gen. ad lit. V, c. 13.

proprio außerhalb Gott. Mit jedem dieser Modi des creatürlichen Esse läßt er ein Non esse verbunden sein; der erste und zweite Modus involvirt ein Non esse simpliciter, so daß in beiden Fällen nur ein Esse secundum quid gemeint sein kann; als Verum esse gilt ihm nur das creatürliche Esse existentiae, jedoch so, daß auch diesem in Ansehung seiner Wandelbarkeit ein Non esse beigemischt ist. Die von Wiclif behauptete Convertibilität des Esse intelligibile und Actu esse mit dem Esse schlechthin ist, wie Netter bemerkt, bereits vor ihm von einem anderen Gegner Wiclif's als Sophisma aufgewiesen worden. [1]

Ein dritter Hauptirrthum Wiclif's ist in seinem Satze ausgesprochen, Gott könne nichts Anderes thun und wirken, als was er wirklich thut und wirkt. [2] Dieser Satz ist seiner Zeit bereits als Irrthum Abälard's von Hugo a St. Victore und Petrus Lombardus bekämpft worden. Nach Augustinus ist Gottes Machtkönnen für uns ein unerforschlicher Gegenstand; daher das menschliche Denken demselben schon aus diesem Grunde keine Schranken setzen darf. Wir können einzig sagen, daß Gottes Können nicht im Widerstreite mit seiner Weisheit sein könne. Er hat eine unbedingte Macht über die von ihm selbst geschaffenen Kräfte der Natur, kann aber denselben keine solchen Wirksamkeiten aufnöthigen, die mit der von ihm ihnen gegebenen Bestimmung im Widerstreite wären. Gottes Machtkönnen erschöpft sich nicht in demjenigen, was er thatsachlich wirkt; es ist an sich unbegränzt. Man darf es auch nicht auf das schlechthin Beste beschränken, so daß das nicht schlechthin beste Gute Gott unmöglich wäre. Wiclif findet eine Beschränkung des göttlichen Machtkönnens im göttlichen Willen; Gott könne nicht dasjenige wirken, wodurch das von ihm thatsächlich Gewollte unmöglich gemacht würde. Dieses Sophisma beruht lediglich auf einer ungerechtfertigten Identification des göttlichen Könnens mit dem göttlichen Wollen, welches als

[1] Istum paralogismum fugavit quidam peritus theologus et logicus circumspectus, detegendo fallaciam per hoc, quod est hic plana suppositionis mutatio ab esse formali lapidis, quod praedicatur de eo, quod est in esse cognito, ad esse essentiale vel identicum cum negatione, quemadmodum si sic argueretur: Socrates non praedicatur de pluribus, et Socrates nihil est nisi homo, ergo homo non praedicatur de pluribus. Doctrinale Ps. I, Lib. I, c. 9.

[2] Trialogus I, c. 11.

determinirtes Wollen allerdings bestimmte Möglichkeiten ausschließt, aber dieselben nicht in Unmöglichkeiten verwandelt. Wiclif wendet ein, daß, dieß vorausgesetzt, Gott unendlich viele Dinge müßte erschaffen können; er läugnet im Zusammenhange damit auch die potentiell unendliche Theilbarkeit des Continuum, welche eine für Gott nicht bestehende Täuschung unseres Denkens sei. Wir denken eine potentiell unendliche Theilbarkeit des Continuum, weil wir es in seinen kleinsten Theilen nicht zu fassen vermögen; Gott aber, der es in seinen kleinsten actuellen Theilen erfaßt, kann es eben deßhalb nicht als potentiell in's Unendliche Theilbares denken. Daraus folgert er weiter, daß das von Gott Gedachte ein aus einer begränzten Zahl von Theilen Zusammengesetztes sein müsse, und daß er es in dieser genau begränzten Zahl von Theilen, welche keine Mehrung und keine Minderung zulasse, in's geschöpfliche Dasein setzen, und durch diese Setzung jeder mögliche Raum ausgefüllt sein müsse. Er behauptet ferner, sich in dieser seiner atomistischen Anschauungsweise mit den hellstsehenden Philosophen, mit Demokrit, Plato, Augustinus und Robert von Lincoln Eins zu wissen. Netter gibt ihm dieß in Bezug auf Demokrit und Plato, nicht aber in Bezug auf die beiden neben denselben genannten christlichen Denker zu.[1] Wiclif besteht auf seiner unüberschreitbaren und zugleich irreduciblen endlichen Zahl von Theilen des Geschaffenen, weil, wenn eine Überschreitung der thatsächlich gegebenen Zahl derselben denkbar wäre, der Umstand, daß Gott sie im Schaffen thatsächlich nicht überschritt, entweder der Unvollkommenheit des göttlichen Willens, der nicht das Beste wirklich werden lassen wollte, oder der Impotenz des göttlichen Könnens zur Last gelegt werden müßte. Netter erwidert, Gott könne das Allervollkommenste nicht erschaffen, weil er damit sich selbst erschaffen müßte; die Anklage der mangelhaften Güte des göttlichen Willens setzt sich auf dem von Wiclif eingenommenen Standpuncte in eine Anklage des göttlichen Könnens um, sofern im deterministischen Weltsysteme Wiclif's das Schlimme und Üble, was Gott geschehen läßt, als eine unabwendbare Nothwendigkeit erscheint. Wiclif erscheint in den Stellen, welche Netter aus dem Trialogus und aus

[1] Netter citirt zum Beweise dessen Aug. Immort. anim. c. 7; Robert. Lincon. Anal. Post. I, c. 4: Linea est ex multiplicatione infinita puncti, et superficies similiter ex multiplicatione infinita lineae; secundum alium modum linea non est ex punctis, nec superficies ex lineis.

mehreren Predigten Wiclif's aushebt, als Nachtreter Bradwardina's,[1] welcher die Unterscheidung zwischen Necessitas consequentiae und Necessitas consequentis verwerfend, einzig letztere gelten läßt. Ihm steht fest, daß Gott die handelnden Creaturen zu jedem ihrer Acte nöthiget; er erklärt diese Nöthigung aus der denknothwendigen Untrüglichkeit des göttlichen Vorhersehens, und legt es Richard von Armagh als eine Verfehlung gegen die katholische Wahrheit zur Last, daß dieser die in gewissen Vorauskündigungen Christi enthaltene Necessitas consequentiae nur durch Annahme der Fehlbarkeit des Vorauswissens Christi abzuwenden gewußt habe. Netter seinerseits bekennt, daß sich, so viel ihm bekannt, in Richard's Schriften eine Äußerung der bezeichneten Art nicht finde, und bedauert, daß Wiclif nicht Anstand genommen habe, den von ihm sonst hochgehaltenen Richard da, wo er ihm im Wege steht, des Mangels an Katholicität zu beschuldigen. Netter kann nicht umhin,[2] auch die verfehlten Bemühungen, die im Principe festgehaltene nöthigende Macht des göttlichen Vorherwissens abzuschwächen, an einigen der Zeit nach ihm ziemlich nahegerückten Männern, die er nicht nennen will, zu bemängeln; wir werden kaum fehl gehen, wenn wir diese Bemerkung Netter's auf Duns Scotus und Bradwardina beziehen, auf welche sie nach unseren Darlegungen an einem früheren Orte[3] vollkommen zu passen scheint.

Wiclif's theologisch-moralischer Determinismus reflectirt sich in seiner Auffassung der Kirche als Universitas Praedestinatorum.[4] Dieß heißt nach Netter die Kirche auf Erden mit der himmlischen Kirche vermengen, und alle Kriterien der äußeren Erkennbarkeit der

---

[1] Vgl. Bd. III, SS. 286 ff.

[2] Doctrinale Ps. I, Lib. I, c. 28.

[3] Bd. III, S. 299 f. — In den zwischen den Jesuiten und Dominicanern ausgebrochenen Streitigkeiten glaubte der Jesuit Franz Annatus als Vertheidiger der Scientia media (De scientia media contra novos ejus impugnatores. Toulouse, 1645) die obenerwähnten mißbilligenden Bemerkungen Netter's auch auf Thomas Aquinas beziehen zu dürfen, wogegen der Dominicaner J. B. Gonet (Clypeus thomist. Tom. I, Apologia Thomistarum, art. 6) Einsprache that und die sachliche Übereinstimmung Netter's mit Thomas Aq. zu erhärten suchte. Vgl. des Näheren hierüber den Anhang zum Doctrinale Tom. I, pp. 996 sg.

[4] Netter zieht zur Beleuchtung des Kirchenbegriffes Wiclif's vornehmlich dessen Schrift de Antichristo, ferner auch: De dotatione ecclesiae (anderer Titel: Supplementum Trialogi); De veritate et mendacio; De speculo ecclesiae; Sermones epistolares; Tractatus de sermone Domini in monte; De ordine christiano u. s. w. herbei.

Kirche auf Erden preisgeben. In der That erklärt Wiclif, es sei ihm unmöglich, einen bestimmten Papst oder Bischof für einen wirklichen Papst oder Bischof zu halten, da man nicht wissen könne, ob derjenige, der dafür gelten soll, nicht vielleicht ein zur ewigen Verdammniß Prädestinirter, somit statt Stellvertreter Christi und Nachfolger der Apostel Repräsentant des Teufels sei. Damit wird der Auflehnung gegen mißliebige Kirchenhäupter der Freipaß ertheilt und die kirchliche Ordnung grundsätzlich preisgegeben. Daß der Begriff der Kirche sich nicht mit jenem der Universitas Praedestinatorum decke, geht schon daraus hervor, daß nicht wenige Prädestinirte der zeitlichen katholischen Kirchengemeinschaft nicht angehörten, weil sie derselben zeitlich oder örtlich entrückt waren, welches letztere auch in der Gegenwart und Zukunft statthaben dürfte. Für uns zeitliche Erdenmenschen hat, da wir zwischen Prädestinirten und von Gott Verworfenen nicht zu unterscheiden vermögen, das Getauftsein als Kriterium der Angehörigkeit an die Kirchengemeinschaft zu gelten. Die endgiltige Ausscheidung der unwürdigen Glieder der Kirchengemeinschaft ist dem Gerichte Gottes vorbehalten; auch Lucifer gehörte der himmlischen Kirche an, ehe er durch den Arm der göttlichen Allmacht in den Abgrund der ewigen Finsterniß gestürzt wurde.

Wiclif unterscheidet zwischen der streitenden, der triumphirenden Kirche und der Kirche der Entschlafenen. Die streitende Kirche scheidet sich ihm nach einer der Dreitheilung des platonischen Idealstaates analogen Dreigliederung in Kleriker, Kämpfer und Arbeiter. Den Arbeitern, durch welche er das Gros der Kirche constituirt werden läßt, weist er die Aufgabe zu, den Klerikern und Kämpfern den Lebensunterhalt zu verschaffen; damit sind die Mendicantenorden gerechtfertiget, welchen er die Existenzberechtigung principiell abspricht. Die Frauenorden, welche Wiclif nicht verwirft, lassen sich unter seine Dreigliederung nicht subsumiren.[1] Die Kleriker läßt Wiclif bloß als

[1] Ubi sanctimoniales poneres in ecclesia, quae nec instruunt cum clericis, nec pugnant cum militibus, nec collaborant vulgaribus, quaererem . . . quae pugnare non assolent, laborare grossa non possunt; nisi forte, quia sectatores tui juvenculas in celebri civitate Londiniarum missas celebrare et viris publice praedicare commiserant, idcirco commisceri presbyteris presbyteras et nobiles feminas clericis sociare concedis. Doctrinale Ps. I, Lib. II, c. 12. — Einer der eifrigsten Anhänger Wiclif's, John Purvey (vgl. über denselben Lechler a. v. O.), erkannte in der That den Frauen das Recht zu predigen zu;

Lehrende gelten, und diese durch den Stand der Pfarrer und Reiseprediger repräsentirt werden; die Prälaten als kirchliche Machthaber und die Mönchsorden erscheinen ihm als falsche Abarten des Standes der Kleriker. Die richtige Gliederung der kirchlichen Stände findet sich bei Augustinus,[1] welcher unter Bezugnahme auf Ezech. 14, 14 die drei Stände der Praepositi, Continentes und Conjugati unterscheidet, worin ihm Gregor d. Gr.[2] und Beda[3] zustimmend als Zeugen der kirchlichen Lehrtradition zur Seite treten. Wiclif behauptet, seine Eintheilung der kirchlichen Stände aus Anselm entlehnt zu haben; Netter stellt nicht in Abrede, daß sie bei Anselm sich vorfinde, gibt aber nicht zu, daß sie in dem von Wiclif ihr unterlegten Sinne aufzufassen sei.

Nach Netter hat man die in der streitenden Kirche vorhandenen Unterschiede und Varietäten unter den dreifachen Gesichtspunct der Divisiones gratiarum, Divisiones ministrationum und Divisiones operationum zu subsumiren. Unter dem ersten Gesichtspuncte ergeben sich die Abstufungen, welche durch die schuldfreien Auserwählten, durch die künftig von der Sünde zur Tugend sich bekehrenden Auserwählten und durch die trotz der ihnen verliehenen Gnaden von Gott als unselig Endende Vorausgewußten constituirt werden. Unter dem zweiten Gesichtspuncte hat die oben erwähnte Dreigliederung: Praepositi, Continentes und Conjugati zu gelten. Unter dem dritten Gesichtspuncte rechtfertigen sich die im kirchlichen Ordensleben gegebenen Mannigfaltigkeiten, in welchen Wiclif eine durch den Teufel verursachte Zerreißung der kirchlichen Uniformität erkennen zu müssen glaubt.

Netter läßt, auf ein augustinisches Wort gestützt,[4] die gesammte Kirche aus der Person Petri als gottbestellten Hauptes der Kirche

---

vgl. hierüber Doctrinale Ps. II, capp. 70 und 73, woselbst auch Purvey's Schrift de compendiis scripturarum, paternarum doctrinarum et canonum citirt und beleuchtet wird. Purvey widerrief übrigens 1401 seine Irrthümer.

[1] Sermo de excidio urbis Romae (Sermonum Pars I, sermo 29 nach der Mauriner Ausgabe).

[2] Moralia I, c. 14.

[3] Comm. in evang. Lucae V, c. 70. — Beda wird von Netter an verschiedenen Orten als hervorragender Zeuge der Überlieferungen der englischen Kirche citirt und als Lehrer der Schulen einem Anselm und Robert von Lincoln zur Seite gestellt.

[4] Vgl. Aug. Sup. Joann. tract. 50: Petrus habet corpus ecclesiae, imo corpus ecclesiam.

sich entwickeln. Petrus ist der Grundansatz, welcher potentiell die gesammte Kirche in sich schließt; Augustinus[1] bezeichnet ihn als totius ecclesiae figuram gerens. Die Successsion des ersten römischen Bischofes nach Petrus faßt Netter als eine Art Angliederung der Person des Nachfolgers an jene des Petrus, und demzufolge die gesammte Reihenfolge der Päpste als eine Art Evolution aus der Person des Apostelfürsten auf. Wiclif's Behauptung, daß Petrus niemals in Rom gewesen, und der Primat der römischen Bischöfe sich von einer unbefugten Verleihung des Kaisers Constantin an den Papst Silvester herschreibe, wird von Netter auf Rechnung seines Lehrers Wilhelm gesetzt,[2] der auch die vom Papste mit den Mitteln der weltlichen Regentenmacht ausgeübte Zwangsgewalt als eine durch die kaiserliche Erhöhung des römischen Bischofes veranlaßte widerchristliche Usurpation bezeichnet, die durchaus ungeistlich sei, da Christus auf alle Mittel weltlicher Gewalt und weltlichen Machtbesitzes geflissentlich verzichtet habe. Wie Netter die historische Ableitung der äußeren kirchlichen Jurisdictionsgewalt aus kaiserlicher Verleihung verwirft, so auch die entgegengesetzte Ansicht, welcher zufolge die Gewalt der weltlichen Herrscher lediglich ein Ausfluß der im Papste geeinigten höchsten zeitlich-irdischen Herrschergewalten wäre. Diese Ansicht war auf englischem Boden durch Wiclif's Zeitgenossen Adam von Eston († 1397) vertreten in dessen Dialogus regis et episcopi,[3] dessen

---

[1] Epp., ep. 165 (alias 53).

[2] Der Editor der letzten Ausgabe des Doctrinale glaubt unter diesem Wilhelm den Wilhelm Hughes oder Hayes verstehen zu dürfen, worin ihm Wiclif's jüngster Biograph Stevenson (the truth about John Wiclif, London, 1885; S. 140) folgt. Die von Netter angezogene Schrift des Magister Wilhelm, Defensorium betitelt, ist bis jetzt nirgends aufgefunden worden.

[3] Andere Schriften Adam's sind: De potestate ecclesiae; De electione pontificis; Defensorium ecclesiae; Modus procedendi contra haereticos; Opus vitae contra haereticos etc. Adam von Eston gehörte dem Benedictiner-Orden an, wurde Bischof von Hereford und London, und erhielt 1381 von Papst Urban VI. die Cardinalswürde, deren er aber, weil er sich in eine Conspiration verwickeln ließ, wieder entkleidet, und mit fünf anderen Cardinälen durch längere Zeit zu Luceria in Haft gehalten wurde. Er entgieng dem Loose der Hinrichtung, welches diese traf, durch Verwendung des Königs Richard II., welcher auch bei Urban's Nachfolger Bonifaz IX. die Restitution Adam's in die Cardinalswürde erwirkte. Adam beschäftigte sich eifrig mit dem Studium der hebräischen und griechischen Sprache und hinterließ Zeugnisse seiner Vertrautheit mit beiden Sprachen in verschiedenen schriftstellerischen Arbeiten.

Inhalt Netter in Kürze resumirt.[1] Auch Occam's Opus nonaginta dierum bringt er bei diesem Anlasse zur Sprache, als dessen Nachhall er eine der Schriften Wiclif's[2] bezeichnet; er fügt jedoch bei, daß Occam in einer nachfolgenden Schrift de gemina potestate seine früheren Ansichten bedeutend ermäßiget, und einen Mittelweg zwischen den zwei einander gegenüberstehenden Extremen der Ableitung aller Jurisdictionsgewalt vom Kaiser oder vom Papste gesucht habe. Netter gleicht den Streit zwischen den Papalisten und Imperialisten dadurch aus, daß er jede der beiden Jurisdictionsgewalten, die geistliche und die weltliche, unmittelbar von Gott ableitet, jedoch der geistlichen um ihres höheren Objectes und Zieles willen den Vorrang vor der weltlichen einräumt.

Dieser Vorrang schien einiger Maßen in Frage gestellt, wenn, wie einige englische Theologen des 14. Jahrhunderts behaupteten, Christus selber das königliche Amt dem priesterlichen vorgezogen haben sollte, indem er unter Verzicht auf die Succession des Aaronitischen Priesterthums als Erbe des Davidischen Königthums in das irdische Zeitdasein eintrat. An und für sich würden, bemerkt Netter,[3] hieraus keine Folgerungen zu Ungunsten des Vorranges der geistlichen Jurisdictionsgewalt vor der weltlichen resultiren; die Clerici regales aber geben sich Mühe, die erwähnte Ansicht so zu deuten, daß aus derselben die Unterordnung der geistlichen Gewalt unter die weltliche sich ergibt. Die betreffende Ansicht ist indeß schon abgesehen von den mit ihr sich verschwisternden Tendenzen theologisch unhaltbar. Christus trat nicht als natürlicher Erbe der Königsrechte des Hauses David in's irdische Zeitdasein, da nach den ausdrücklichen Worten der Schrift die Königswürde jenes Hauses durch göttlichen Richterspruch abrogirt worden war (3. Kön. 16, 31; Jer. 22, 28). Gegen das biblische Wort kann die Behauptung des Richard von Armagh nicht aufkommen, das königliche Regiment sei in der nachexilischen Zeit factisch durch die Priester ausgeübt worden; Richard setzt sich damit in Widerspruch gegen den heiligen Ambrosius, welcher in seinem Commentar zum Lucasevangelium das völlige Erlöschen der Königsgewalt des Hauses David in Jechonias umständlich nachgewiesen hat. Die Königsherrschaft des Hauses David war, wie Augustinus hervorhebt, nur eine

[1] Doctrinale Ps. I, Lib. II, c. 78.
[2] Opus epistolare, Serm. 28.
[3] Doctrinale Ps. I, Lib. II, c. 76.

schattenhafte Vorbildung des Reiches Christi, welches als höchste und vollendetste Form zeitlicher Herrschaft in der Kirche sich darstellt, und ein Mittleres zwischen der vergänglichen irdischen Königsherrschaft der Israeliten und vorchristlichen Heidenvölker und zwischen dem ewigen himmlischen Reiche darstellt. Indem Netter den geistlichen Charakter der kirchlichen Herrschaft hervorhebt, wahrt er das selbsteigene Recht der weltlichen Herrschaft, von deren Trägern er jedoch voraussetzt, daß sie sich nach dem Vorbilde der drei Könige aus dem Morgenlande, die dem neugebornen Gotteskinde huldigten, als Unterthanen des ewigen Reiches Christi fühlen und bekennen. Die Königsherrschaft ist älter als die Priesterherrschaft, Moses war Herrscher, ehe Aaron zum Hohenpriester bestellt wurde,[1] gleichwie der Leib des Menschen vorhanden ist, ehe die Seele desselben geschaffen wird, und die menschlichen Sinnesthätigkeiten vor der geistigen Selbstthätigkeit vorhanden sind. Es ist wol richtig, daß der Gottmensch Christus beide Gewalten, die geistliche und weltliche, in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit einiget, daher in der Vision des apokalyptischen Sehers (Offenb. 1, 16) seine Zunge mit einem zweischneidigen Schwerte verglichen wird; außerhalb seiner Person treten aber beide Gewalten auseinander, wie in der sichtbaren Natur Sonne und Mond als zwei verschiedene Körper mit unterschiedlichen Wirksamkeiten auseinandertreten.[2] Und eben so gewiß ist ferner, daß Christus weder de facto noch de jure irdischer König war.

Richard von Armagh gab zwar zu, daß Christus nicht de facto irdischer König gewesen sei, wie später Wiclif annehmen zu wollen schien,[3] behauptete aber, daß ihm die Rechte eines irdischen Herrschers de jure zugekommen seien, und zwar aus einem doppelten Grunde,

---

[1] Non verum est, quod autumat Doctor Adam, ideo regnum Cain defecisse, quia sine sacerdote regnavit; secus sensit Augustinus, ubi eum inducit: Sed cur ergo ducatus Moysi non defecit, qui ante sacerdotium Aaron regnavit in plebe? Doctrinale Ps. I, Lib. II, c. 78.

[2] Curre per omnia exempla utriusque eminentiae, et videbis solem luna eminentiorem; sed tamen potestatem humectandi, quae lunae innascitur, vel in esse vel in fieri sol ei nullatenus mutuatur. Ibid.

[3] Auch Wiclif sah sich übrigens durch die Consequenz seines Standpunctes dahin gedrängt, gleichfalls Christo die Möglichkeit der factischen Ausübung einer zeitlichen Herrschaft abzuerkennen: Cum civile dominium dicat ut sic proprietatem possessionis ultra statum innocentiae et includat necessario peccatum veniale, patet, quod non potuit Christo competere. Opus epistolare, Sermo 59.

nämlich zufolge seiner Abkunft aus Davidischem Geschlechte, und zufolge seines Freiseins von aller sittlichen Schuld und Makel (jus innocentiae). Es begreift sich, wie Wiclif, auf dieses Jus innocentiae sich stützend, dahin kommen konnte, die gesammte, durch sittlich fehlbare Menschen repräsentirte kirchliche Hierarchie als illegitim zu verwerfen, und wie Netter auch hierin wieder den Nachklang eines falschen Platonismus erkennen konnte; Wiclif übertrug den platonischen Ausspruch, daß eigentlich nur die Philosophen herrschen sollten, auf das theologische Gebiet, indem er ihn in den Satz umwandelte, daß nur die Herrschaft der sittlich Guten d. h. durch keine todsündliche Verschuldung Befleckten zu Recht bestehe. An diesem Satze konnte Wiclif nur darum festhalten, weil er die Giltigkeit einer sacramentalen Tilgung der Sündenschuld in Abrede stellte; und er konnte und mußte sie in Abrede stellen, weil zufolge seines deterministischen Prädestinatianismus die von Gott als Reprobi Vorausgewußten zu keiner Zeit der Kirche angehören, somit auch nicht durch die kirchlichen Gnadenmittel entsündiget werden können, abgesehen von der Ungewißheit der durch die Sündhaftigkeit der Priester in Frage gestellten Giltigkeit der sacramentalen Heilshandlungen. In seiner Verwerfung des kirchlichen Beichtinstitutes fand Wiclif, wie Netter hervorhebt,[1] abermals einen Anhalt bei Richard von Armagh,[2] der die Stelle Joh. 20, 22 nicht als Beweisstelle für die den Aposteln verliehene Macht der Sündenvergebung gelten läßt. Damit stellte er nicht, wie Wiclif, die göttliche Einsetzung der Beicht und die dem kirchlichen Priesterthum verliehene Schlüsselgewalt in Abrede, sondern beschränkte sich darauf, zu behaupten, daß die Macht der Sündenvergebung den Aposteln bereits bei ihrer ersten Berufung durch Christus übertragen worden sei. Netter obliegt in der Widerlegung Wiclif's nicht bloß die Aufgabe, die göttliche Einsetzung der Beicht aus Schrift und Tradition zu erweisen, sondern auch dieselbe gegen die aus Wiclif's Determinismus resultirenden Einwände zu vertheidigen; dahin gehört Wiclif's Bemerkung, daß der von Sünden lossprechende Priester nicht wissen könne, ob der Confitent nicht etwa ein Praecitus sei, daß in Folge dieses Nichtwissens überhaupt nicht möglich sei zu entscheiden, ob eine bestimmte Sünde eine läßliche Sünde, oder eine niemals zu vergebende Todsünde sei, daß

[1] Doctrinale Ps. II, c. 139.

[2] De quaestionibus Armenorum II, c. 11.

also sowol die Erlassung, als auch die Vorbehaltung der Schuld dem unerforschlichen Wissen und Wollen Gottes vorbehalten bleiben müsse. In Bezug auf Letzteres handelt es sich für Netter um Feststellung des richtigen Begriffes von läßlicher Sünde und Todsünde; der Grund der Unterscheidung zwischen beiden Arten von Sünden ist nicht, wie Wiclif meint, im unergründlichen göttlichen Vorauswissen oder Vorherbestimmen, sondern in den für uns Menschen erkennbaren Unterschieden der menschlichen Willensdispositionen gelegen. Wiclif erklärt sich insgemein gegen die durch kirchliche Weihehandlungen zu spendenden Gnadenmittel, soweit dieselben durch die dem Papste und den kirchlichen Hierarchen dienstbaren Kleriker gespendet werden sollen; die göttliche Weihegnade und Erleuchtungsgnade bedürfe keiner Umwege und Mittelpersonen, wie sie in der päpstlichen Kirche systemisirt sind, sondern vermöge von Gott direct zu jedem Menschen zu gelangen,[1] daher auch die Priester unmittelbar durch Gott selber geweiht werden können und sogar geweiht werden müssen, weil die Spendung des Sacramentes der Priesterweihe durch einen unwürdigen, von Gott verlassenen Bischof den Weiheact ungiltig macht. Eben so meint er, daß die Wassertaufe durch den Baptismus flaminis sich ersetzen lasse. Das Sacrament der Firmung läßt er gelten, soweit es durch Priester gespendet wird, hält es aber nicht für nothwendig, und soweit es von den Bischöfen als vermeintlich allein berechtigten Ministern dieses Sacramentes gespendet wird, wegen des von den Bischöfen usurpirten Vorranges vor den Priestern sogar für ungiltig. Hierin wurde ihm nach Netter's Dafürhalten abermals der Weg durch Richard von Armagh gebahnt, welcher die Bischöfe nicht für die exclusiv berechtigten Spender des Firmungssacramentes hielt. Die kirchliche Transsubstantiationslehre nennt Wiclif die Haeresis consecratae hostiae; das Wesen der Ehe setzt er in die auf Kindererzeugung abzweckende fleischliche Vereinigung und betrachtet sie als den von Gott bestimmten Modus einer Kindererzeugung ohne Sünde; er geht in der Verwerfung aller

[1] Netter citirt Wiclif, de sermone Domini in monte II, c. 38: Blasphemias loquuntur, qui dicunt quod oportet coelestem radium de coelo descendere super Romanum Pontificem, et ab ipso reflecti secundum angulum ad provincias adjacentes per terras et maria; ac si prima veritas quaereret angulos, nec omne datum optimum descenderet a patre luminum, sic quod Deus non sit perpendiculariter super caput uniuscujusque hominis. Sed quid magis haereticum, cum Deus ex immensitate sua necessario sit ubique?

Solennitäten der Eheschließung so weit, daß er selbst die förmliche Consensdeclaration der Nupturienten für unwesentlich hält. Die trennenden Ehehindernisse beschränkt er auf die Verwandtschaft im ersten Grade und in abwärts steigender Linie.

Netter bezeichnet als den eigentlichen Urheber der oben erwähnten Ansicht Richard's von Armagh über das de jure bestandene weltliche Herrschaftsrecht Christi seinen Ordensgenossen Johann von Baconthorp,[1] welcher, allerdings aus ganz anderen Motiven als die sogenannten Clerici regales, zu erweisen suchte, daß Christus nach göttlichem und menschlichem Rechte der Erbe des Davidsthrones war, indem er dafürhielt, daß einzig unter dieser Voraussetzung sich den Juden die bereits vollzogene Erfüllung des prophetischen Wortes 1. Mos. 49, 10 nachweisen lasse. Er folgerte aus der auf erbrechtlichem Wege erlangten Herrschergewalt Christi, daß Christus nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch das volle Verfügungsrecht in allen zeitlich-irdischen Menschenangelegenheiten hatte, und dieses Recht nach seinem Hingange auf den Apostelfürsten Petrus und dessen Nachfolger vererbt habe.[2] Auf dem Wege dieser Deductionen glaubte Baconthorp sich eine theologisch gesicherte Grundlage zur Bekämpfung der Lehren des Marsilius von Padua und Johannes Jandunus geschaffen zu haben. Vergleichen wir diese Haltung Baconthorp's mit der später von Netter eingehaltenen Mittelstellung zwischen den strengen Papalisten und den Imperialisten, so wird sich ein erheblicher Unterschied der kirchlich politischen Anschauungen nicht verkennen lassen, der seine Erklärung in dem Zeitunterschiede der beiden, fast um ein volles Jahrhundert von einander abstehenden Männer finden mag. Eben so mag man sich die bei Netter durchaus anders gewordene Behandlungsweise theologischer Materien, in welcher die scholastisch-dialektische Methode entschieden hinter die positiv kirchliche, auf die Zeugnisse des kirchlichen Alterthums und auf die Auctoritäten der kirchlichen Tradition gestützte Methode zurücktritt, aus der durch Wiclif's Angriffe auf die herkömmliche kirchliche Ordnung geschaffenen Sachlage erklären. Faßt man aber weiter den Umstand in's Auge, daß Netter vorzugsweise auf Augustinus sich stützt, während Baconthorp den in christlichem

---

[1] Vgl. Baconthorp's Sentenzencommentar IV, Prolog. qu. 2, art. 2 und IV, qu. 11.

[2] Vgl. Bd. II, S. 429.

Sinne umgedeuteten und rectificirten Averroes zu seinem philosophischen Gewährsmanne machte, beachtet man ferner, daß Baconthorp in seinem Sentenzenwerke wiederholt gegen vorausgegangene berühmte Lehrer seines Ordens: Guido von Perpignan und Gerhard von Bologna sich polemisch verhält,[1] so wird man nicht umhin können dafürzuhalten, daß im Carmeliterorden eine feste theologische Lehrtradition während des Mittelalters nicht existirte,[2] und eine solche erst im 16. Jahrhunderte durch den festen Anschluß an Thomas Aquinas geschaffen wurde. Auch in den übrigen Orden, im Augustinerorden, Franciscanerorden und selbst im Dominicanerorden gieng es, wie wir in den vorausgehenden Theilen dieses Werkes sahen, während des Mittelalters nicht ganz ohne Schwankungen ab. Da Netter der Dialektik eine vorherrschend subsidiäre Bedeutung beilegte, so legte er auf die Differenzen und Schwankungen der Schulmeinungen kein allzu großes Gewicht; wol aber galt es ihm als kirchliche Ehrenpflicht, nicht nur für die kirchliche Gesinnungstreue des eigenen Ordens einzustehen, sondern auch hervorragende Mitglieder anderer Orden gegen ungerechtfertigte Beschuldigungen des Abweichens von der kirchlichen Lehrnorm zu vertheidigen. So erscheint ihm die Versicherung des Dominicaner-Doctors Johann von Paris,[3] daß die Impanationslehre desselben den besonderen Beifall Guido's von Perpignan gefunden habe, durchaus nicht glaublich;[4] er schweigt über Occam's Abendmalstheorie, vertheidiget aber den Duns Scotus entschiedenst gegen Jene, welche ihm die Annahme der Remanenz des Brotes in der consecrirten Hostie zur Last legten.

Wiclif's Opposition gegen das kirchliche Transsubstantiationsdogma trat nicht ganz unvermittelt ein, obschon es zu einer förmlichen Verwerfung desselben erst bei Wiclif kam. Durand v. St. Pourçain und

---

[1] Baconthorp's Lehrer aus dem Carmeliterorden war der Oxforder Doctor Robert von Walsingham († 1310), dessen Gewährsmänner nach Possevin's Angabe Alexander Halesius, Duns Scotus, Ägydius Romanus, Heinrich von Gent, Gerhard von Bologna waren. Indessen wird im Verzeichniß seiner Werke auch eine Schrift contra Gerardum de Bononia aufgeführt, so daß hierin Baconthorp in die Fußtapfen seines Lehrers trat. Auch die Nachwirkung des Betriebes der biblischen Exegese von Seite Walsingham's ist stellenweise in Baconthorp's Sentenzenwerke bemerkbar.

[2] Vgl. vor. Anm.

[3] Vgl. über denselben Bd. II, S. 411 f.

[4] Doctrinale Ps. II, c. 64.

Occam betonen die Denkschwierigkeiten des kirchlichen Dogma; [1] Thomas von Straßburg hält dafür, daß die eucharistische Präsenz Christi auch ohne Transsubstantiation möglich wäre. [2] Die Denkschwierigkeiten des Dogma schienen sich in dem Grade zu häufen, als der speculative Begriff der Wesensform abgeschwächt wurde, [3] weil in eben demselben Grade auch die rationale Denkvermittelung des Dogma sich künstlicher zu gestalten und an Evidenz zu verlieren schien. So wird es erklärlich, daß Wiclif in vollkommenem Einklange mit seinen allgemeinen ontologischen und kosmologischen Grundanschauungen zur förmlichen Verwerfung des Dogma vorschritt, während umgekehrt Netter, der von der Wahrheit desselben auf das Tiefste durchdrungen war, die scholastisch-theologische Ratiocination auf das Maß des Allernöthigsten eingeschränkt, und statt dessen die importante Wucht der continuirlichen Bezeugung des Dogma durch die lange Reihe der christlichen Lehrer aller Jahrhunderte beachtet sehen wollte. Wenn seiner Zeit Thomas Aquinas die Denkmöglichkeit der eucharistischen Präsenz Christi vom Transsubstantiationsbegriffe abhängig machte, und mit der widerspruchslosen rationalen Zurechtlegung desselben die geheimnißvolle Gegenwart Christi im Sacramente erwiesen sah, so drang Netter bei ungleich geringerem Vertrauen auf die Erfolge der dialektischen Kunst auf Beachtung der aus der gesammten kirchlichen Tradition hervorleuchtenden Auffassung der eucharistischen Präsenz als einer realen Versichtbarung des in der Kirche immerdar gegenwärtigen Gottmenschen und Heilandes Christi. Er weiß sich hierin, [4] so wie in der maßvollen Reduction des Gebrauches der scholastischen Dialektik mit seinem Ordensgenossen Baconthorp [5] völlig Eins, über welchen er

---

[1] Siehe Bd. II, SS. 413 u. 415.

[2] Bd. III, S. 210 f.

[3] Über die in Folge dessen hervorgetretene Varietät der Gedankenvermittelungen siehe Bd. III, SS. 207—209.

[4] Hanc positionem necessario sequendam putat Doctor Joannes de Bacconis super IV Sentt. propter pondus sanctorum Canonum, quibus exprimitur esse fides, corpus Christi sensualiter manibus tractari et frangi, quanto magis videri. Doctrinale Ps. II, c. 56.

[5] Vgl. hiezu Baconthorp IV Sentt. Prolog., qu. 8: Utrum exercitatio sophismatum sit licita in SS. Theologia. Daselbst werden in vier Artikeln folgende Propositionen bewiesen: 1. Exercitationem sophisticam ex se bonam et utilem esse; 2. Artem sophisticam vitandam esse in theologica argumentatione; 3. eandem vitandam esse etiam in responsione; 4. Sophismata adhibita in

nur insofern hinausgeht, als er neben den aus dem Corpus juris canonici geschöpften positiven Lehrbestimmungen auch die Auffassungen und Ausführungen der kirchlichen Lehrer aus älterer und jüngerer Zeit umständlich berücksichtiget. Der dogmatisch-kanonistische Positivismus Baconthorp's bildet den Übergang aus der scholastisch-peripatetischen Discussion des Abendmalsdogma in die historisch-dogmatische Behandlungsweise desselben bei Netter.

Netter widmet der kirchlichen Abendmalslehre eine sehr ausführliche Behandlung,[1] welche nahezu die Hälfte des zweiten Theiles seines umfassenden Werkes einnimmt. Er erklärt Wiclif's Opposition gegen das kirchliche Dogma aus den allgemeinen philosophischen Anschauungen Wiclif's, speciell aus dem völligen Bruche desselben mit der philosophischen Lehrtradition der kirchlichen Schulen.[2] Er definirt das Sacrament des Altares als den Leib Christi unter der Form des Brotes;[3] das eucharistische Brot gilt ihm als die figürliche Darstellung des Leibes Christi. Er findet die Vorstellung eines Complexes von Accidenzen ohne Subject, wie nach seiner Annahme die kirchliche Theologie das consecrirte Brot sich denke, widersinnig; eben so stößt er sich[4] an der Zumuthung zu glauben, daß der Priester nach vollzogener Consecration den Leib Christi zwischen seinen Fingerspitzen

---

theologia esse causas haeresum. Zu beachten ist, daß diese Ausführungen der Erklärung des vierten Buches der Sentenzen vorausgeschickt werden, in welchen die specifisch kirchlichen Lehren von der Menschwerdung und Erlösung, sowie von den kirchlichen Sacramenten abgehandelt werden. In der den vorausgehenden Büchern angehörigen allgemeinen Gotteslehre und Weltlehre steht Baconthorp auf dem Boden des speculativen Peripatismus.

[1] Doctrinale Ps. II, capp. 17—95. Dazu noch als Nachtrag Ps. III, capp. 28—44 (de sacramentalibus missae).

[2] Errores Democriti et Anaxagorae, Plotini et Macrobii ceterorumque, quos praeter errores abunde laedentes fidem fides ejecit, ipse in unam massam doctrinae suae corruptionis intrusit; et huic omnem fidem ecclesiae quantum potest inclinat. Maxime enim de philosophia accidentis, quod in primaevis sapere coepit, in postremis continenter erravit: ut quia dogmati Anaxagorae de essentia accidentis, quod sit ipsa substantia sic formata, inclinavit juvenilem auriculam, nunquam postea potuit assentire, accidens posse esse sine subjecto; et ad ultimum consequens ecclesiae fidem perfidia commutavit, et docuit non esse corpus Christi secundum naturam in Eucharistiae Sacramento. Doctrinale Ps. II, c. 17.

[3] Trialogus IV, c. 2.

[4] De eucharistia, c. 1.

halte, und erklärt die Anbetung der Hostie als Götzendienst.[1] Das erste Bedenken betreffend erwidert Netter, daß seines Wissens kein kirchlicher Theolog je das consecrirte Brot als Accidenz ohne Subject bezeichnet habe; wenn ferner Wiclif das Accidens als Substantia accidentata fasse, so muß er consequent die nach seiner Ansicht nach der Consecration zurückbleibende Substanz des Brotes als Accidenz fassen. Ihm ist das Subject significativ Accidentia multa;[2] also muß ihm auch die Substanz des consecrirten Brotes als Accidentia multa gelten. Den zweiten Einwand Wiclif's betreffend reproducirt Netter[3] die Antwort Gutmund's auf den gleichlautenden Einwand Berengar's nebst mehreren hieher bezüglichen augustinischen Aussprüchen. Den Vorwurf der Idololatrie retorquirt Netter gegen Wiclif; der eucharistische Cult erscheine eben erst bei Verwerfung der Transsubstantiation als Götzendienst, und nebstbei führe der Unglaube an das christliche Mysterium zu Vorkommnissen, welche man schon aus dem allergewöhnlichsten religiös-sittlichen Anstandsgefühle auf das tiefste beklagen müsse.[4] Wiclif stützt sich auf die der Schrift de divinis officiis entlehnte Unterscheidung zwischen Sacrament und Opfer (res sacramenti); er hielt den heiligen Ambrosius für den Verfasser jener Schrift, was Netter wol als unrichtig erkannte, ohne jedoch um den wirklichen Verfasser der Schrift zu wissen, der nicht, wie man zu Netter's Zeit in Oxford dafürhielt, Walram von Naumburg,[5] sondern Rupert von Deutz war. Auch darin befand sich Netter in Irrthum, daß er Wiclif's Deutung der Abendmalstheorie Rupert's für den richtigen Ausdruck der Ansicht Rupert's nahm.[6] Wiclif's Lehre vom eucharistischen Leibe Christi ist, wie Netter wiederholt hervorhebt, jene Berengar's,[7] welche Netter dahin deutet, daß das eucharistische Brot bloß Figur und Bild des Leibes Christi sei. Dieß war indeß bestimmt

[1] De blasphemia, c. 2.

[2] De apostasia, c. 10.

[3] Doctrinale Ps. II, c. 25.

[4] Netter (Doctrinale Ps. II, c. 26) nimmt hier auf dasjenige Bezug, was über das Benehmen des Wiclifiten Williams James (Wilelmus Jacobi) in der Kirche während des Wandlungsactes erzählt wurde. Vgl. Lechler II, S. 310.

[5] Doctrinale Ps. II, c. 48.

[6] Vgl. über die verschiedenen Auslegungen und Beurtheilungen der Abendmalslehre Rupert's: Rocholl, Rupert von Deutz (Gütersloh, 1886), SS. 235 ff.; 318 ff.

[7] Doctrinale Ps. II, c. 48.

nicht Rupert's Ansicht, vielleicht aber auch nicht einmal jene Berengar's, obschon Wiclif sie dafür nimmt, und eben deßhalb gelegentlich in einer seiner Schriften [1] förmlich verurtheilt. Daraus würde hervorgehen, daß Wiclif selber keine ganz bestimmt feststehende Ansicht von der Sache hatte. Nur das Eine stand ihm fest, daß die Transsubstantiationslehre unwahr sei, und demzufolge hatte auch Netter's Polemik nur in diesem Punkte, so wie weiter in Wiclif's Bemühen, die Auctoritäten der kirchlichen Vergangenheit zu Gunsten seiner eigenen Ansicht zu deuten, vollkommen sichere Anhalte. Aus Netter's selbsteigenen Angaben geht hervor, daß Wiclif hauptsächlich darum zu thun war, zu erweisen, daß die Lehre von einem Accidens sine subjecto allen berühmten Lehrern der Vergangenheit von Ambrosius und Augustinus angefangen bis in's 14. Jahrhundert herab fremd gewesen sei; ihre Ansicht sei nicht gewesen, daß das Brot nach der Consecration nicht mehr als Brot vorhanden sei, sondern daß es nicht mehr principaliter oder pure naturaliter als Brot vorhanden sei. [2] Um die richtige Tradition der englischen Kirche zu erweisen, werden von Netter speciell Aussprüche Beda's, Anselm's von Canterbury und Robert's von Lincoln beleuchtet; letztere beide hatte Wiclif als Zeugen seiner Ansicht vorgeführt. Netter's Widerlegung hat nur in Beziehung auf Robert von Lincoln wissenschaftliche Geltung, da es sich um eine Stelle aus einer echten Schrift Robert's handelt, während die von Netter citirten Aussprüche Beda's und Anselm's Stellen aus unächten Schriften vorführen.

Netter ist der letzte bedeutende Vertreter der mittelalterlich-scholastischen Oxforder Schule, die um die Mitte des 15. Jahrhunderts mehr und mehr in Verfall gerieth, wozu neben den inneren Unruhen und zerrütteten Verhältnissen Englands auch das Aufkommen der schottischen Universitäten St. Andrews und Glasgow beigetragen haben mag. Die in den letzten Decennien des 15. Jahrhunderts angestrebte

---

[1] De apostasia, c. 7. Vgl. Lechler I, S. 634.

[2] Sic glossat Augustinum, Gregorium, Hilarium, Eusebium; sic citeriores Patres, qui tam clare contradicunt ipsi, ut nec nos clarius contra eum loqui valeamus, nec verbis pluribus repugnare, Rhabanum puta, Anselmum, Lanfrancum, Guitmundum, imo S. Thomam, Scotum, Bonaventuram et Ocham; omnes cum ista cauda glossae suae trilariae (i. e. vocum: pure, principaliter, naturaliter) in libris Eucharistiae, Apostasiae, Trialogi et alibi secum trahit. Doctrinale Ps. II. c. 81.

Wiederbelebung des wissenschaftlichen Strebens der Oxforder Schule war nicht als Restauration der mittelalterlich-scholastischen Lehrweise gemeint, sondern von den die damalige Zeitbildung beseelenden Ideen inspirirt; man stellte das Bibelstudium in den Vordergrund, und drang auf Kenntniß des Urtextes der Bibel, gleichwie man auch den Aristoteles aus dem Urtexte verstanden sehen wollte. Man drang auf Läuterung und Reinigung der lateinischen Unterrichtssprache, deren mittelalterliche Deformitäten man auf Rechnung des Scholasticismus setzte. Die vorzüglichsten Förderer dieser Reformbestrebungen: William Grocyn († 1522) und John Colet († 1519), welche in Italien sich gebildet hatten, waren Freunde des Erasmus. Colet, der in Italien besonders die Neuplatoniker studirt hatte, hielt nach Rückkehr in Oxford Vorlesungen über die Paulinischen Briefe; zum Dechant an der Paulskirche in London befördert,[1] stiftete er die mit derselben verbundene Paulsschule, an welcher neben anderen Männern auch Grocyn theologische Vorträge hielt. Grocyn war der erste Engländer, welcher die Unächtheit der pseudodionysischen Schriften erkannte; er gedachte ferner in Verbindung mit dem ärztlich gebildeten Toms Linaker († 1524) und William Latimer († 1545) eine lateinische Übersetzung des griechischen Textes sämmtlicher Schriften des Aristoteles zu veröffentlichen, welches Unternehmen jedoch nach seinen ersten Anfängen in's Stocken gerieth. In Cambridge substituirte Georg Stafford 1524 den Vorträgen über die Sentenzen des Petrus Lombardus einfach die Erklärung der Bibel.

Die Überordnung der Bibel über die Zeugen der kirchlichen Lehrtradition und über das auf biblischem Grunde stehende kirchliche Glaubensbewußtsein hatte Netter seiner Zeit ganz entschieden, und zwar unter Berufung auf Augustinus[2] und Thomas Aquinas,[3] ausgesprochen.[4] Er verhehlte sich nicht, daß man diese seine Ansicht miß-

[1] Sein Nachfolger in dieser Würde war der sprachenkundige Richard Pace († 1532), der an den Universitäten Padua, Ferrara und Bologna studirt hatte, und Griechisch, Hebräisch, Chaldäisch und Arabisch betrieb. — In Oxford wurde der Grund zum ordentlichen Studium der orientalischen Sprachen durch Robert Wakefield († 1537) gelegt.

[2] Contra Faustum XI, c. 5; XXII, c. 96.

[3] Vgl. Thom. 2, 2 qu. 2, art. 10.

[4] Longe distat authoritas Scripturarum et eminet authoritati cunctorum doctorum, etiam totius ecclesiae catholicae, quamvis super earum authoritate catholica attestetur ecclesia. Doctrinale Ps. I, Lib. II, c. 21.

deuten dürfte,[1] glaubt jedoch durch Betonung der unlöslichen Wechselseitigkeit zwischen Bibel und Kirche jeden Anlaß zu einem gerechtfertigten Tadel beseitiget zu haben, indem der kirchlichen Auctorität durch die der Kirche zugesprochene Befugniß der autoritativen Bezeugung der Kanonicität der einzelnen biblischen Bücher und der Entscheidung über den richtigen dogmatischen Sinn des Bibelwortes in jeder Weise Rechnung getragen sei. Die der Kirche zugesprochene Befugniß der autoritativen Bezeugung der Kanonicität der einzelnen biblischen Bücher schließt die Befugniß in sich, die kanonischen Bücher von anderen zu unterscheiden, die zeitweilig in gewissen Kreisen fälschlich dafür galten, wie z. B. das Thomasevangelium. Wiclif[2] deutete die der Kirche eingeräumte Befugniß autoritativer Bezeugung als eine der kirchlichen Auctorität eingeräumte Befugniß, die Zahl der kanonischen Bücher nach ihrem Ermessen zu vermehren, und Schriften nichtapostolischen Ursprunges den kanonischen Büchern als äquivalent anzureihen. Netter erklärt dieß für unmöglich, weil die im apostolischen Zeitalter von apostolischen Männern abgefaßten Schriften den substanzialen Lehrgehalt des christlichen Glaubens vollkommen erschöpfen; die kanonischen Schriften des Neuen Testamentes constituiren als vollentwickelte Offenbarungswahrheit den Endabschluß der bis in den Anfang der irdischen Menschenzeit zurückreichenden göttlichen Offenbarungsthätigkeit, und repräsentiren somit die vollentwickelte Gestalt der Kirche, die mit ihrem Übertritte aus der alttestamentlichen Offenbarungszeit in die neutestamentliche aus dem Stadium der Kindheit und Jugendzeit in das Alter der Vollreife übergetreten ist.[3] Die von

[1] Apud malivolos jam sic videbor elevasse sacros canones, ut ecclesiasticam videar authoritatem et SS. Patrum ad nihilum redegisse, eo quod Augustinus dicat licere cuilibet reprehendere in posteriorum libris quod displicet. Sed qui hoc cogitant malum in cordibus suis, noverint hic Augustinum authoritatem firmasse sublimium scripturarum, nullius tamen inferioris authoritati praejudium intulisse. ... Demum innuit authoritatem ecclesiae universalis, cum dicit, quod ipsa divina scriptura per successiones episcoporum et propagationes ecclesiarum tanquam in sede quadam sublimiter constituta est. Ibid.

[2] Netter citirt Sermones Ps. II, Serm. 32.

[3] Ecclesia dicit, non posse augeri librorum numerum, quia lex Christi jam attigit ad perfectum. Ecce non minor est potestas hominis in naturalibus, cum creverit ad perfectum hominem, quam cum infans fuit et coepit crescere. Tunc autem habebat quo cresceret per pollices atque pedes usque ad

den neutestamentlichen Hagiographen unter göttlicher Inspiration abgefaßten Offenbarungsurkunden vererbten sich in den christlichen Gemeinden aus der apostolischen Zeit in die folgenden Zeiten, und wurden Gemeingut der Kirche, welche die Kunde des apostolischen Ursprunges der neutestamentlichen Schriften treu bewahrte; auf das Zeugniß der in der Kirche bewahrten Kunde des apostolischen Ursprunges jener Schriften waren die autoritativen Declarationen der Kirche der nachapostolischen Zeiten und ihre Unterscheidungen zwischen wirklichen und zwischen fälschlich dafür geltenden kanonischen Schriften gegründet.

In dieser Auffassungsweise lag nun Manches, was dem Denkhabitus der Vertreter der im 16. Jahrhundert auf spanischem Boden restaurirten Scholastik widerstrebte. Melchior Canus[1] hielt dafür, daß Netter dem Zeugniß der christlichen Gemeinden eine ungeordnete Berechtigung einräume in Fragen, welche doch nur von den gottgesetzten Leitern der Kirche als den voraussetzlich Sachkundigen entschieden werden konnten; er sieht ferner eine ungebührliche Einschränkung der Vollgewalt der Kirche in Netter's Behauptung, daß der Kirche späterer Zeiten in Bezug auf den neutestamentlichen Schriftkanon nichts mehr festzustellen übrig geblieben wäre.[2] Unter den gleichen Gesichtspunct fällt der Anstoß des Dominicus Soto an Netter's Behauptung, daß die nachapostolische Kirche keinen neuen Glaubensartikel creiren könne. In beiden Fällen handelt es sich, wie Netter's Apologet, der Herausgeber der letzten Edition des Doctrinale Bonaventura Blanciotti[3] bemerkt, um die richtige Unterscheidung zwischen Declariren und Hin-

---

debitae quantitatis ascensum. Cum autem factus est vir, non potest, sicut Dominus dicit, adjicere ad staturam cubitum unum, imo nec pollicem. Ita ergo lex Christi per totum decursum V. T. infans erat .... temporis vero plenitudo fuit tempus Christi et Apostolorum. Usque tunc ergo quia fides habebat quo cresceret, potuit per appositionem librorum staturam perfectae proceritatis acqirere. Elapso autem tempore apostolico non potuit crescere amplius, nisi quis dicat eam hactenus imperfectam. Doctrinale Ps. I, Lib. II, c. 20.

[1] De locis theologicis Lib. II, c. 7.

[2] Netter drückt sich hierüber folgender Maßen aus: Dubitant quidam periti, an universalis ecclesia posset adhuc adjicere librum alium authoritati canonicae per subauthoritatem generalis concilii aut romanae ecclesiae confirmantis, cum jam non sit minoris potestatis, quam olim in primordiis suis fuit. Darauf folgt die oben S. 55, Anm. 3 referirte Antwort Netter's.

[3] In den Notae fusiores zum Doctrinale Ps. I, pp. 1002 sq.; 1006.

zufügen. Die declarativen Befugnisse der lehrenden Kirche habe Netter nicht in Abrede gestellt; die kirchlichen Zusätze zur gottgeoffenbarten Heilswahrheit könnten selbstverständlich nur unter den Gesichtspunct menschlicher Erfindungen fallen. Daß die Entscheidung über die Kanonicität der biblischen Bücher vom Urtheile der Laien abhängig gemacht werden solle, ist Netter niemals in den Sinn gekommen; daß ihr Zeugniß in Ermittelung einer Thatsache, wie das Bestehen einer Tradition über den apostolischen Ursprung einer bestimmten Schrift ist, eine durch die Umstände nahe gelegte Berücksichtigung erfahren konnte, habe nichts Verfängliches an sich, da ja doch in der Gesammtkirche oder in einzelnen bestimmten Gemeinden, an welche bestimmte neutestamentliche Schriften von ihren apostolischen Verfassern gerichtet waren, eine Überlieferung über das schriftliche apostolische Vermächtniß vorhanden sein mußte. Für eben so unbegründet erklärt der Apologet die weitere Bemerkung des Canus, daß Netter das Zeugniß der altchristlichen Lehrer und Väter auf eine der Auctorität der allgemeinen Concilien derogirende Art betone, und dem Judex vivus controversiarum das geschriebene todte Wort der Überlieferungszeugen substituiren wolle.[1] Der Apologet bemerkt dagegen, daß der angeblich todte Buchstabe der Werke der Überlieferungszeugen als kirchliches Wahrheitsbewußtsein in den versammelten Concilsvätern lebendig sein müsse, und diese Lebendigkeit die Identität der Kirche der vergangenen Jahrhunderte mit der Kirche der Gegenwart vermittele und constatire.[2] Daß Netter eine vermittelnde Stellung zwischen den strengen Papalisten und den Imperialisten einzunehmen bestrebt war, wurde schon oben erinnert; eben so geht aus den angeführten Bemängelungen seiner Doctrin durch die erwähnten spanischen Theologen hervor, daß er den Gegensatz zwischen der lehrenden hierarchischen Kirche und der hörenden Laienkirche in dem beide be-

[1] Nec movere quemquam debet — sagt Netter O. c. Ps. I, Lib. II, c. 19 — quod concordem professionem Patrum praeposui decreto generalis concilii, etiamsi de toto orbe existentes convenirent episcopi.

[2] Vgl. Doctrinale Ps. I, Lib. II, c. 18: Qui credit Filio Dei, habet testimonium Dei in se. Cum ergo ecclesia Christi catholica et apostolica credat in Filio Dei, ipsa testimonium Dei habet in se. Ratione ergo qua ecclesia est objectum necessarium fidei christianae, sic facit testimonium abundanter de Christo cuilibet eam vel secundum eum credenti. Et ad hoc non modicum facit, quod apostoli et primaevi credentes sicut nunc, ita tunc dixerunt se testes Christi passim per scripturas.

seelenden und einigenden christlichen Glaubensbewußtsein zu vermitteln sich bemühte. Wenn er ferner den Satz aufstellte,[1] daß der Papst auf dem Concil den Vorsitz habe, aber als constitutives Glied des Concilskörpers nicht über dem Concil stehe, so zeigte er sich hierin weiter auch bemüht, innerhalb der Ordnung der hierarchischen Kirche das monarchische Element der Kirche mit dem fürstlichen Elemente derselben zu vermitteln. Beide Arten der Vermittelung, jene zwischen Priester- und Laienkirche,[2] und die andere zwischen dem monarchischen und fürstlichen Elemente des Kirchenregimentes waren ihm durch die factisch gegebenen Zeitverhältnisse nahegelegt; die erstere Art der Vermittelung schien ihm durch die zeitgenössischen Bewegungen innerhalb der Laienkirche geboten, die andere entsprach dem Geiste des Constanzer Concils, an dessen Actionen er selber als Abgeordneter seines Königs betheiliget gewesen war. Netter sah sich durch die stürmisch bewegten, theilweise bis auf den Grund aufgewühlten Zustände der Kirche seiner Zeit darauf angewiesen, einen Standpunct zu suchen, von welchem aus sich die Möglichkeit einer beschwichtigenden und calmirenden Wirkung auf die hochgehenden Wogen des kirchlichen Zeitlebens gewinnen lassen möchte. Er suchte diesen Standpunct in einer möglichsten Verinnerlichung des christlich-kirchlichen Lebensgedankens bei treuem Festhalten an den Doctrinen und Überlieferungen der altchristlichen Zeit. Daß er die kirchliche Auctorität in Nichts schmälern wollte und die Einigung der Machtfülle derselben im Papstthum rückhaltlos anerkannte, haben wir oben gesehen; im Hinblick auf die kirchlichen Verhältnisse seiner Zeit legte sich ihm aber unabweislich der Gedanke nahe, daß der eigentliche Herr und Leiter der Kirche der ihm einwohnende, sie beseelende, haltende und tragende göttliche Lebensgeist sei, in dessen Macht die Einheit der aus dem sichtbaren Einheitspuncte entwickelten peripherischen Ausbreitung der Kirche und die continuirliche Rückvermittelung der Lebenszustände jeder späteren Epoche der Kirche in jene der urchristlichen Zeit erwirkt werden müsse.

[1] Doctrinale Ps. I, Lib. II, c. 60.

[2] Über eine dem Laienpriesterthum gemachte ungerechtfertigte Concession in Betreff der Spendung des Sacramentes der letzten Ölung im Nothfalle (Doctrinale Ps. II, c. 114) vgl. die berichtigenden Bemerkungen in den Notae fusiores zum zweiten Theile des Doctrinale pp. 991 sq.

Zweiter Abschnitt.

Die theologische Schulbildung auf französischem und deutschem Boden zur Zeit der großen Kirchenversammlungen des fünfzehnten Jahrhunderts.

Das große Schisma des Abendlandes hatte seinen Anfang mit der zwiespältigen Papstwahl genommen, welche auf den Tod des aus Avignon nach Rom zurückgekehrten Gregor XI († 1378) erfolgt war. Dem in Conclave einstimmig gewählten Urban VI wurde von den mit ihm nach der Wahl zerfallenen französischen Cardinälen, welchen drei andere sich anschlossen, in Fondi der Cardinal Robert von Genf als Gegenpapst gegenübergestellt, welcher als Clemens VII von Frankreich, und durch Frankreichs Einfluß auch in Neapel und Savoyen, Castilien, Aragon und Navarra, Schottland und Lothringen als legitimer Papst anerkannt wurde. Urban VI starb 1389, sein Gegner 1394; Urban's Nachfolger Bonifaz IX konnte seine Anerkennung nicht durchsetzen, weil der Gegenpapst einen Nachfolger in der Person des Petrus de Luna unter dem Namen Benedict XIII erhielt. Petrus de Luna suchte sich nach des Bonifaz IX Tode auch noch gegen Innocenz VII (1404—1406) und Gregor XII (1406—1409) zu behaupten. Diese beiden letzteren waren von den römischen Cardinälen unter der Voraussetzung gewählt worden, daß sie, wenn es zur Behebung des Schisma nöthig werden sollte, auf ihre Würde zu resigniren bereit sein würden. In der That constituirte sich die Synode von Pisa (1409) unabhängig von Gregor XII und Benedict XIII als legitimes ökumenisches Concil, entsetzte beide Päpste,

und wählte Alexander V, welcher nach kaum 11 Monaten aus dem Leben schied und Johann XXIII zum Nachfolger erhielt, ohne daß die beiden anderen Päpste die über sie verfügte Absetzung anerkannt hätten. Johann XXIII verständigte sich nothgedrungen mit Kaiser Sigismund über den Ort des nach dem Beschlusse der Pisaner Synode baldigst abzuhaltenden neuen allgemeinen Concils, welches 1414 in Constanz eröffnet wurde, und seine Amtshandlungen mit der Forderung der freiwilligen Resignation aller drei Päpste begann. Da Johann XXIII der Erfüllung dieser Forderung sich durch Flucht entzog und nachträglich gegen dieselbe Protest einlegte, erklärte das Concil, daß eine allgemeine Kirchenversammlung ohne ihre Einwilligung weder verlegt noch aufgelöst werden könne, daß demzufolge das gegenwärtige Concil nach der Flucht des Papstes in voller Kraft fortbestehe, und der Papst den auf den Glauben und die Ausrottung des Schisma bezüglichen Beschlüssen des Concils zu gehorchen, dieses somit, wie über alle Christen, so auch über den Papst zu gebieten habe. Aus der Wahl des Concils gieng im vierten Jahre seines Bestandes der Cardinal Otto Colonna als Papst Martin V. hervor; von den entsetzten drei Inhabern der Papstwürde fügte sich Gregor XII freiwillig, Johann XXIII gezwungen, der dritte suchte, alles Anhanges verlustig, sich zu behaupten und starb einige Jahre nach Beendigung des Constanzer Concils unbeachtet in einem spanischen Städtchen. Martin V bestätigte in der letzten Sitzung des Constanzer Concils jene Beschlüsse, welche dasselbe in Glaubenssachen und conciliariter gefaßt habe mit Ausschluß alles dessen, was auf andere Weise (tumultuariter in den einzelnen Congregationen oder in Bezug auf die Verfassung der Kirche) beschlossen worden sei. Eben so erklärte er feierlich die Unzulässigkeit einer Verwerfung der Entscheidungen des apostolischen Stuhles in Glaubenssachen und der Appellation vom legitimen Papste an ein allgemeines Concil. Die vom Papste eingesetzte Commission zur Entwerfung und Feststellung von Reformationsdecreten vermochte sich nicht zu einigen, und nahm auch das vom Papste den auf dem Concil vertretenen Nationen vorgelegte Reformationsstatut nicht an, daher zur Beseitigung der gröbsten kirchlichen Schäden und zur Befriedigung der dringendsten Bedürfnisse der Weg der Verhandlungen der einzelnen Nationen mit dem Papste gewählt wurde. Die Maßnahmen zur Durchführung einer durchgreifenden Reformation der Kirche, sowie zur Unterdrückung der mit dem Wiclifitismus verschwisterten husitischen

Bewegung mußten auf ein nächstes allgemeines Concil verschoben werden, welches unter drängenden Zeitumständen noch unmittelbar vor Martin's Tode († 20. Febr. 1431) ausgeschrieben wurde, und in Basel abgehalten werden sollte.

In den Bemühungen um Beseitigung der durch das päpstliche Schisma hervorgerufenen Wirren fiel der Universität Paris eine hervorragende Rolle zu.[1] Wir sehen da der Reihe nach einen Heinrich von Langenstein, Nicolaus de Clemanges, Pierre d'Ailly, Johannes Gerson rathend oder handelnd hervortreten. Schon beim Ausbruche des Schisma hatte Urban VI ein Schreiben (vom 21. Nov. 1378) an die Universität gerichtet, das kirchlich treue Verhalten derselben belobt und sie aufgefordert, ihm und der Kirche auch fernerhin die Treue zu bewahren. Dieses Lob galt dem Verhalten der Universität zu jenem Schreiben, welches die französischen Cardinäle aus Italien nach der Wahl Clemens VII an die Pariser Universität gerichtet hatten. Sie hatten aber gleichzeitig auch an den französischen König Karl V geschrieben, der Anfangs unschlüssig, sich unter dem Andringen des Gegenpapstes und seiner Cardinäle auf die Seite des letzteren neigte und erwartete, daß auch die Universität ihm hierin zustimmen werde. Die Universität richtete in Folge einer am 8. Jänner 1379 gepflogenen Berathung an den König die Bitte, ihr in Anbetracht der Schwierigkeit, zu einem sicheren Urtheile über die von den französischen Cardinälen behauptete Unrechtmäßigkeit der Hergänge bei der angeblich erzwungenen Wahl Urban's VI zu gelangen und in Anbetracht dessen, daß ein Theil der Universitätsmitglieder es für angezeigt erachtete, beide Päpste zur Verzichtleistung zu veranlassen, ein neutrales Verhalten zu gestatten. Da der König auf Anerkennung des Gegenpapstes drang, so fügte sich die Universität, jedoch nicht einstimmig; von den vier Nationen der Artistenfacultät verharrten zwei, die picardische und englische, bei dem Neutralitätsbeschlusse. Der König fühlte sich in der Angelegenheit nicht ganz sicher und unterwarf sich sterbend (16. Sept. 1380) dem künftigen Entscheide der Kirche. Des Königs Bruder aber, der Herzog Louis von Anjou, der aus politischen Gründen entschieden auf der Seite des Gegenpapstes stand, verbot als Reichsverweser der

[1] Vgl. die eingehenden Darlegungen dessen bei Schwab, Johann Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Pariser Universität (Würzburg 1858). — Tschackert, Peter von Ailli. Zur Geschichte des großen abendländischen Schisma und der Reformconcilien von Pisa und Constanz (Gotha, 1877).

Universität bei Androhung der königlichen Ungnade, ferner noch eines allgemeinen Concils Erwähnung zu thun; er ließ den Sprecher Jean Roncé, welcher gegen die zur Sustention des päpstlichen Hofes in Avignon über die französische Kirche verhängten drückenden Auflagen Widerspruch erhoben hatte, in den Kerker werfen und gab ihn gegen Versicherung der förmlichen Anerkennung Clemens VII wieder frei. Mehr Erfolg hatten einige Jahre später die in der Angelegenheit der übermäßigen Belastung an den König Karl VI gerichteten Vorstellungen der Universität, welche insgemein durch die Haltung des neuen Königs sich zur Wiederaufnahme und entschiedenen Festhaltung des in ihrer Erklärung an den Vorgänger desselben zuerst eingenommenen Standpunctes ermuthiget fühlte. Ihre Mitglieder suchten durch Wort und Schrift auf die öffentliche Meinung zu wirken; im Jahre 1394 einigte sich die Universität zu dem Beschlusse, auf Grund der von sämmtlichen Mitgliedern derselben abgegebenen Gutachten ihre Vorschläge zur Beseitigung des Schisma dem König zu überreichen. Mit der Redaction des zu überreichenden Schriftstückes wurde Nicolaus von Clemanges betraut. Wie Heinrich von Langenstein bereits 1381 als damaliger Vicekanzler der Universität ein allgemeines Concil als den Weg zur Wiederherstellung der Einheit und des Friedens in der Kirche bezeichnet hatte,[1] so wurde auch in der Vorstellung des Gesammtkörpers der Universität dieselbe Maßnahme anempfohlen, falls nicht durch freiwilligen Rücktritt der beiden einander gegenüberstehenden Päpste oder durch einen Compromiß zwischen beiden das angestrebte Ziel, die Wiederherstellung der Sachlage vor der ersten Doppelwahl herzustellen wäre. Dem von der Universität gethanen Schritte fehlte nicht der moralische Erfolg; auf Clemens VII übte er eine geradezu tödtliche Wirkung, was indeß nicht hinderte, daß die Avignoner Cardinäle trotz der Abmahnung des königlichen Hofes zu einer neuen Wahl schritten. Der neugewählte Avignoner Papst Benedict XIII erachtete es für angezeigt, sich zur Universität in ein freundliches Verhältniß zu setzen und ihre an ihn gerichteten Vorstellungen mit der Versicherung zu erwidern, daß er, wenn das Wohl der Kirche es heische, auf die ihm übertragene Würde gerne verzichten

[1] Über diese Schrift Langenstein's und die derselben nachfolgenden schriftlichen Kundgebungen ähnlichen Inhaltes von Seite berühmter Pariser Theologen vgl. meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, SS. 673—694.

werde. Er veränderte aber seine Haltung, als ihm der König in Folge der Beschlüsse einer nach Paris einberufenen Versammlung der französischen Bischöfe die Cession als den geeignetsten und würdigsten Weg zur Beilegung des Schisma empfahl; auch die Universität war an diesem dem Papste ertheilten Rathe durch eine der Versammlung überreichte Schrift mitbetheiliget, der Universitätskanzler d'Ailly hatte auf der Bischofsversammlung für die Cession Benedict's gesprochen. Die Versammlung hatte für den Fall der Cession dem König empfohlen, sich mit den Fürsten der Obedienz Bonifaz IX in's Einvernehmen zu setzen, und durch die vereinigten Curien beider Päpste einen Compromiß anbahnen zu lassen. Benedict XIII lehnte die Zumuthung einer Cession als ungebührlich ab, und erklärte, sich eine selbsteigene Zusammenkunft mit Bonifacius IX unter Beiziehung beider Curien vorzubehalten. Die Universität schlug dem König vor, dem Avignoner Papst die Verleihung von Beneficien und die Erhebung kirchlicher Abgaben zu entziehen, um ihn damit der Mittel zur Fortführung des Schisma zu berauben. Benedict suchte als geborner Spanier einen Rückhalt an den Königen von Aragonien und Castilien, wußte die Universität für seine Sache zu gewinnen und fand selbst an der Pariser Universität Vertheidiger. Einige sprachen sich in persönlich interessirter Absicht gegen weitere Maßnahmen wider Benedict aus, andere besorgten eine vollkommene Erschütterung des kirchlichen Rechtsbestandes und der kirchlichen Ordnung durch weiteres Vorgehen gegen Benedict; zu letzteren gehörte Gerson, der zwar an allen vorausgegangenen Schritten der Universität betheiliget gewesen war, nunmehr aber vor den Gefahren einer Überstürzung ernstlichst warnte. Er wollte nicht, daß man Benedict XIII förmlich den Gehorsam aufkündige, ehe nicht in aller Form Rechtens die Illegitimität seiner Wahl erwiesen sei, weil dieß so viel hieße, als auf einen Zustand hindrängen, in welchem die Kirche factisch ohne Haupt wäre, sammt allen Consequenzen eines solchen regelwidrigen Zustandes. Die Mehrheit der Universität drängte indeß auf Substraction und riß auch den königlichen Hof in diese Strömung hinein; sie appellirte von Benedict an den künftigen einzigen, wahren, orthodoxen und allgemeinen Papst, und sprach sich über ihre geistige Bedeutung in der Entscheidung der betreffenden Angelegenheit mit dem gesteigertsten Hochgefühle aus. Eine vom König im Mai 1398 einberufene Versammlung der französischen Prälaten und Universitäten entschied sich

mit weitaus überwiegender Mehrheit in dem von der Universität beantragten Sinne; der König adoptirte diese Entscheidung und ließ die Substraction mit ihren für Benedict auch materiell empfindlichen Folgen in's Werk setzen. Dieselben Folgen trafen jedoch auch die französische Geistlichkeit, die bei der Erschöpfung des Staatsschatzes, wie früher vom Papste, so nunmehr von den königlichen Commissären empfindlich besteuert wurde. Auch die Universität wurde in's Mitleid gezogen und fühlte sich nebstdem durch die Zurücksetzung ihrer Mitglieder in der nunmehr den Bischöfen zugefallenen Verleihung der Pfründen so sehr verletzt, daß sie in der Fastenzeit a. 1400 Vorlesungen und Predigten einstellte. Dazu kam, daß die einseitig von Frankreich in's Werk gesetzte Substraction bei der Fortdauer des Festhaltens anderer Länder an der Obedienz gegen Benedict nur noch größere Wirren und Spaltungen hervorzurufen drohte. D'Ailly, Gerson und Nicolaus von Clemanges sprachen nunmehr für die vorläufige Wiederherstellung der Obedienz; Gerson wünschte, daß auch die Obedienz des in Rom gewählten Papstes fortdauern und erst, wenn beide Päpste zur Cession vermocht worden, oder auf anderen Wegen eine Einigung beider Obendienzen erzielt worden wäre, die gegenwärtige durch zwei factisch regierende Kirchenhäupter provisorisch verwaltete Kirchenleitung aufhören möge.[1] In der That kam es im Laufe des Jahres 1403 zur Restitution der Obedienz Benedict's, welcher, obwol zögernd, auf Wunsch des Königs schließlich auch die Universität Paris beitrat. D'Ailly beschwichtigte die Bedenken der Unions- und Reformfreunde in einer Ansprache, die mit der feierlichen Verkündung der Restitution in Notre Dame verbunden war; er berief sich auf die von Benedict dem König gegebenen Versprechungen, welche die unter bestimmten sachgemäßen Bedingungen erfolgende freiwillige Cession Benedict's in Aussicht stellten. Auch Gerson gab den Gefühlen seiner Befriedigung in einer Pfingstpredigt Ausdruck, welcher er aber, durch das nachfolgende Verhalten Benedict's enttäuscht, eine ganz anders lautende Enuntiation in einer am Neujahrstag 1404 im Beisein des Papstes gehaltenen Predigt zu Tarascon folgen ließ.[2] Benedict gab, um die in Frankreich gegen ihn herrschende Miß-

[1] Gerson äußerte sich über die gegebene Sachlage in mehreren kleinen Abhandlungen; über die speciell in seinem Trialogus entwickelten Anschauungen vgl. Schwab SS. 160—166.

[2] Der Inhalt derselben mitgetheilt bei Schwab SS. 171—178.

stimmung zu dämpfen, an den königlichen Hof die Erklärung ab, mit Innocenz VII unterhandeln zu wollen; letzterer wollte sich aber hierauf nicht einlassen und der König von Castilien machte bereits dem französischen Hofe den Vorschlag, beide Päpste zur Cession aufzufordern und im Weigerungsfalle als Schismatiker zu behandeln. Die Universität Paris übermittelte durch ihren Sprecher, den Theologen Jean Petit, eine dreifache Forderung an den Hof: Aufrechthaltung der Subtraction, gerichtliche Verurtheilung des Schreibens der Universität Toulouse vom Jahre 1400, in welchem die Haltung der Pariser Universität als aufrührerisch bezeichnet worden war,[1] Befreiung der französischen Kirche von den drückenden Steuern Benedict's. Da indeß auch Benedict noch immer Vertheidiger fand, so überwies der unschlüssig schwankende Hof die Sache dem Parlamente. Dieses entschied zu Gunsten des zweiten und dritten Punctes des Begehrens der Universität, erklärte sich aber bezüglich des ersten Punctes, Aufhebung der Subtraction, für incompetent, und betragte Überweisung desselben an eine französische Kirchenversammlung. Dieselbe wurde am 18. November 1406 eröffnet, und zog auch die bereits vom Parlamente entschiedenen beiden Puncte in den Kreis ihrer Besprechungen; in ihr waren neben den Bischöfen und Äbten auch Abgeordnete der französischen Universitäten vertreten. Es wurde leidenschaftlich gegen und für Benedict gesprochen; einer der Redner, Simon Cramaud, ein alter Partisan der Pariser Universität rieth, sich ganz an die Vorschläge der Universität zu halten, die er als Leuchte der Zeiten bis zum Himmel erhob, da sie in urältester Zeit gegründet von Julius Cäsar nach Rom, von da durch Karl den Großen wieder nach Paris zurück transferirt worden sei. D'Ailly[2] sprach sein Bedauern über die ungebührliche anstandswidrige Sprechweise der Gegner Benedict's aus, über dessen legitimes oder illegitimes Innehaben der Papstwürde ja noch gar kein gesetzlich giltiges Urtheil vorliege; die Verdienste der Universität in der betreffenden Angelegenheit wolle er nicht verkennen, bedauert aber, daß sie, statt der theologischen Facultät die Vertretung der Universität in dieser Angelegenheit zu überlassen, für sich in ihrer Gesammtheit ein competentes Votum in derselben in Anspruch genommen habe. Es widerspreche dieß dem normalen Vorgehen in einem früheren Falle,

[1] Über die Widerlegung dieser Anklage in Gerson's Trialogus vgl. Schwab SS. 162 ff.

[2] Vgl. Tschackert SS. 124 ff.

in der Sache Johann's XXII, in welcher ausschließlich die theologische Facultät votirte. Benedict sei nicht zu verurtheilen, wenn er die Cession als verderblich ablehne und sein weiteres Verhalten von der Entscheidung eines Concils seiner Obedienz abhängig machen wolle. Dieser Ansicht sei auch Gerson und mit demselben 25 andere Lehrer der theologischen Facultät. Auf Rechnung eines von der Universität eingereichten Memorandums wird es zu setzen sein, daß der König mit Erlaß vom 14. Jänner 1407 Angriffe auf den Weg der Cession oder auf die Substraction für den Gesammtumfang seines Reiches strenge untersagte. Gerson hoffte, daß der Tod Innocenz VII die Lösung der Wirren erleichtern werde; er gab diese Hoffnung auch dann nicht auf, als die römischen Cardinäle zu einer neuen Wahl schritten, indem der aus derselben hervorgegangene Gregor XII sich zu Verhandlungen mit Benedict erbot, und in diesem Sinne auch an den französischen König schrieb. Benedict erklärte seine Bereitwilligkeit, mit Gregor zu unterhandeln, konnte aber nur durch die Drohung der Abgesandten Gregor's, statt mit ihm, mit dem französischen König und der Pariser Universität zu verhandeln, dahin gebracht werden, einen bestimmten Ort (Savona) als geeignet zur persönlichen Zusammenkunft mit Gregor anzuerkennen. Indeß erhob auch dieser nachträglich Einwendungen gegen den bereits vertragsmäßig bestimmten Zusamenkunftsort, trotzdem daß eine mittlerweile in Rom eingelangte französische Gesandtschaft ihm alle Sicherheiten und Erleichterungen der Reise verbürgte. An dieser Gesandtschaft waren auch d'Ailly und Gerson betheiliget. Gregor's unaufrichtiges Verhalten führte endlich den Abfall seiner eigenen Cardinäle herbei; Benedict verlor durch die Ermordung des Herzogs von Burgund seine letzte Stütze gegen das Drängen der Pariser Universität auf königliche Publicirung der bereits beschlossenen völligen Substraction. Benedict erließ gegen den Rath D'Ailly's, durch irgend eine zweckdienliche Vorkehrung seine Sorge für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu beweisen, eine Excommunicationsbulle als Antwort auf einen königlichen Brief, welcher den Eintritt der Substraction für den Fall der Erfolglosigkeit der Verhandlungen zwischen Gregor und Benedict in Aussicht stellte. Die Universität faßte die Bulle als einen Angriff auf die Würde des Königs und Ehre des Reiches auf, und verlangte eine öffentliche Verhandlung über den Inhalt der Bulle, die in Gegenwart des königlichen Hofes, des Pariser Bischofes und anderer Prälaten,

der Vertreter der Universität und zahlreichen Volkes statthatte. Das stürmische Vorgehen der Universitätspartei in der Versammlung war darauf berechnet, Benedict moralisch zu vernichten; es fehlte auch nicht an Härten und Gewaltthaten gegen geistliche Mitglieder der Versammlung, die man fälschlich mit Benedict's letzten Schritten einverstanden hielt. Unmittelbar darauf erließ zuerst der König, dann auch die Universität Schreiben an die beiden Cardinalscollegien, welche aufgefordert wurden, die Sache beider Päpste zu verlassen und nunmehr gemeinsam vorzugehen. Die letzten Maßnahmen des französischen Königs waren von entscheidender Wirkung; die von den beiden Päpsten gemachten Versuche, Concilien ihrer Obedienz abhalten zu lassen, scheiterten an dem allgemeinen Verlangen des christlichen Abendlandes nach endgiltiger Beseitigung der Wirren; und das von den vereinigten Cardinälen nach Pisa berufene Concil wurde, nach Überwindung der Bedenken, die noch manchenorts gegen die Rechtmäßigkeit einer nicht vom kirchlichen Oberhaupte ausgegangenen Berufung einer allgemeinen Synode gehegt wurden, von der Mehrzahl der Fürsten und Länder als legitim anerkannt. Ein grober Fehler war es, daß die Abgeordneten, zu deren Absendung nach Pisa Benedict von den Bischöfen seiner Obedienz sich hatte bestimmen lassen, auf ihrem Wege dahin zu Nismes festgehalten, und ihnen ihre Instructionen entrissen wurden; die mancherorts bestehenden Bedenken gegen die Legitimität des Concils konnten durch diesen Gewaltschritt nur gesteigert werden.

Die Nothwendigkeit, die herrschenden Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit des Pisaner Concils zu beheben, wurden von Balthassar Cossa (nachmaligem Papst Johann XXIII) empfunden, der seinerzeit von Bonifaz IX zum Cardinal ernannt und zur Obedienz Gregor's XII gehörig, den Abfall der Cardinäle desselben möglich gemacht hatte. Bei dem damaligen Stande der Dinge kam es auf wissenschaftliche Rechtsgutachten competenter kirchlicher Körperschaften an; Cossa forderte ein solches Gutachten der Universität Bologna ab.[1] Ein Gutachten der Pariser Universität liegt nicht vor; wol aber mehrere Elaborate Gerson's,[2] deren Fassung erkennen läßt, daß sie bestimmt waren, in weiteren Kreisen die öffentliche Meinung für das Concil in Pisa zu

[1] Schwab, S. 219 f.
[2] Schwab, SS. 220 ff.

gewinnen. Gerson selbst war auf dem Concil nicht anwesend,[1] und auch d'Ailly traf spät bei demselben ein, ohne einen besonderen Einfluß auf den Gang seiner Handlungen zu nehmen. Wol aber waren beide auf dem Constanzer Concil in hervorragender Weise thätig, d'Ailly als Cardinal (seit 1411), Gerson als Gesandter des Königs, der Universität und der Provinz Sens. Gerson war es, der durch die nach der Flucht des Papstes Johann XXIII gehaltene Rede[2] den oben erwähnten Beschluß der Constanzer Synode provocirte. Nach der Abreise des Kaisers Sigismund von Constanz nach Spanien, um mit dem König von Aragonien und Benedict XIII zu verhandeln, beleuchtete er in einer Rede vom 21. Juli 1415[3] die Grundsätze, nach welchen das Concil bis dahin verfahren, von Seite ihrer Beziehung auf die vom Concil angestrebte Beseitigung des Schisma. Als die Synode die Excommunication des seine Unterwerfung unter das Concil verweigernden Benedict auszusprechen sich anschickte, fiel Gerson die Aufgabe zu, die Anklage auf Häresie zu begründen.[4] Bei seinem Dringen auf Schaffung von Reformdecreten vor Vornahme der Papstwahl stieß er auf den Widerstand der Cardinäle und der Concilsmehrheit; selbst sein Freund d'Ailly stand in dieser Sache gegen ihn. Nicht minder verstimmte ihn das vom neugewählten Papste aus Anlaß einer von der polnischen Concilsnation geplanten Anklage gegen den Dominicaner Johann von Falkenberg auf Häresie erlassene Verbot einer Appellation vom apostolischen Stuhle an das Concil; er gab seinen Stimmungen in einer darauf bezüglichen Abhandlung Ausdruck.[5] Seine Haltung auf dem Concil in der Angelegenheit des Jean Petit hatte ihm den Haß des Herzogs von Burgund zugezogen, so daß er nach der Beendigung des Concils nach Frankreich zurückzukehren nicht wagen durfte; erst nachdem der Herzog, der einst dem zeitweilig geistig gestörten König Karl VI die Billigung eines sogenannten Tyrannenmordes abgedrungen hatte, selber Opfer eines meuchlerischen Attentates geworden war, konnte Gerson, der mittlerweile in Bayern und Österreich gastfreundliche Aufnahme gefunden hatte, an die Rückkehr

[1] Schwab, S. 230.

[2] Abdruck desselben in Dupin's Ausgabe der Werke Gerson's (Hagae Comitum, 1728) II, pp. 202 sqq. — Vgl. Schwab, S. 507 f.

[3] Gerson Opp. II, pp. 273 sqq.; Schwab, S. 521 f.

[4] Gerson Opp. II, pp. 293 sqq.; Schwab, S. 525 f.

[5] Opp. II, pp. 303 sqq.; Schwab, SS. 666 f.

nach Frankreich denken. Da dazumal der nördliche Theil Frankreichs in der Macht der Engländer und der mit ihnen verbündeten Burgunder, die Pariser Universität aufgelöst, ihre Gelehrten theils in Kerkern, theils landesflüchtig waren, so war ein Wiedereintreten Gerson's in seine Stellung als Universitätskanzler unmöglich; er gieng nach Lyon, und zog sich in ein Kloster zurück, welchem einer seiner Brüder als Prior vorstand; er verbrachte daselbst den Rest seines Lebens in Studien und frommen Übungen († 12. Juli 1429). Neun Jahre vor ihm schied sein Freund d'Ailly aus dem Leben (August 1420), der gleichfalls nicht mehr nach Cambrai zurückkehrte, woselbst der Herzog von Burgund gebot, sondern in Avignon seinen Sitz aufschlug und daselbst seine Beziehungen zum französischen Königshause aufrecht hielt, wie er auch mit seinem Freunde Gerson in geistiger Verbindung verblieb.

In den theologischen Lehranschauungen beider Männer tritt, wie ihre Betheiligung an den kirchlichen Zeitereignissen es mit sich brachte, ihre Auffassung der constitutiven Principien der gottgesetzten kirchlichen Lebensordnung in den Vordergrund, die übrigens mit ihren sonstigen theologischen Anschauungen auf's Engste verknüpft ist; die Differenzen, welche in Bezug auf diese letzteren zwischen beiden Männern obwalteten, reflectiren sich auch trotz der gesinnungsverwandten Beurtheilung der kirchlichen Zeitlage in der Auffassung der Fundamentalprincipien der Rechtsordnung im hierarchischen Organismus der Kirche. Beide Männer sind darin einig, diesen Organismus als den äußeren Körper der kirchlichen Geistesgemeinschaft anzusehen, dessen Erkrankung in jenen bewegten Zeiten die Anwendung ganz außergewöhnlicher Heilmittel zur Wiederherstellung der normalen Functionen desselben nahelegte. Indeß brachte es bereits die hervorragende hierarchische Stellung d'Ailly's mit sich, daß er die Verbindung zwischen Körper und Seele des gottgesetzten Organismus der Kirche enger faßte als Gerson, und demzufolge auch der natürlichen Heilskraft desselben mehr vertraute als Gerson, dem das Abgehen von den Principien der reformatorischen Bewegung des Zeitalters die Existenz der Kirche in deren tiefstem Grunde zu schädigen schien. D'Ailly, der unmittelbare Vorgänger Gerson's im Kanzleramte der Pariser Universität, war 1395 von Benedict XIII zum Bischof von Puy ernannt und bald darauf auf den bischöflichen Stuhl von Cambray befördert worden; er beharrte in der Anerkennung Benedict's als des provisorisch legitimen Papstes

bis zur Berufung des Concils von Pisa, und warnte auch da vor der Wahl eines neuen Papstes ohne die vorausgegangene Vergewisserung der Zustimmung der gesammten Christenheit oder doch des größten Theiles derselben. Papst Johann XXIII erhob ihn zur Cardinalswürde, ohne ihn jedoch hiedurch an seine Person zu fesseln; d'Ailly trat auf dem Constanzer Concil für die Superiorität des Concils über den Papst ein, suchte den beiden Gegenpäpsten Benedict und Gregor den Weg zur Cession offen zu erhalten, und drang auch auf die Cession Johann's. Er trat beim Beginne des Constanzer Concils für die Rechtmäßigkeit des Pisaner und Constanzer Concils ein, sprach aber zugleich auch die Ansicht aus, daß ersteres in seinen Maßnahmen gegen Benedict und Gregor geirrt haben könnte, was in Ansehung seines Verhältnisses zu Benedict zu erkennen gibt, daß er das Eintreten für die Concilssuperiorität als einen durch die Nothlage der Zeit dictirten Standpunkt betrachtete. Seine tiefinnerliche Überzeugung, daß das wahre unerschütterliche Fundament der Kirche eben nur Christus selber sei, daß aber andererseits Petrus der gottbestellte stellvertretende Träger der Kirche sei, ermöglichte ihm dafürzuhalten, daß die Reformconcilien ohne Anspruch auf Unfehlbarkeit aller ihrer Acte die providentiell eintretenden Mittel zur Wiederherstellung der legitimen kirchlichen Ordnung, und zur Eruirung oder Einsetzung des legitimen Kirchenhauptes seien. Als dieses in der Person des Papstes Martin V gewonnen war, erfreute er sich des vollen Vertrauens desselben, und war im Auftrage desselben als Legat in Avignon thätig. Er selber war neben dem aus der Wahl der Cardinäle als Papst hervorgegangenen Otto von Colonna als künftiger Wahlcandidat in Aussicht genommen, und würde, falls die Stimmenmehrheit auf ihn sich vereiniget hätte, es wohl als seine Pflicht angesehen haben, die dem Oberhaupte der Kirche zukommenden geistlichen Rechte gebührend zu wahren.

Eine vollkommen ausgebildete Theorie der gottgesetzten Ordnung des kirchlichen Lebens hat man bei d'Ailly nicht zu suchen; die Störung und Erschütterung derselben in den damaligen kirchlichen Wirren wies ihn auf den Weg der durch das providentielle Walten Gottes herbeizuführenden Thatsachen, durch deren Eintritt die Restitution der gestörten Ordnung anzubahnen war. So lange dieß nicht der Fall war, hatte die Kirche nach d'Ailly's Auffassung ihren ungestört fortdauernden Bestand im Glauben, mittelst dessen das christliche Heil

der Seelen immanent ist; die Heilsvermittelung vollzog sich durch die nach göttlicher Anordnung dem kirchlichen Priesterthum übertragene Spendung der göttlichen Gnadenmittel, so daß eine substanzielle Schädigung der Kirche, d. i. eine Interception des mystischen Gnadenlebens der Kirche während der Dauer des Schisma nicht statthaben konnte. Da aber der einheitliche Abschluß der kirchlichen Lebensordnung in der Person des Papstes als Nachfolgers Petri gegeben ist, so mußte der göttliche Lebensgeist der Kirche die Geschicke derselben während des päpstlichen Schisma so leiten, daß sie am Abschlusse der Wirren desselben ein unzweifelhaft legitimes Haupt wiedererlangte. Die kanonistische Rechtsweisheit ist wol ein unerläßliches Instrument der Orientirung in den durch Menschenschuld verdunkelten und verworrenen Verhältnissen der Kirche, hat aber doch nur eine instrumentale Bedeutung als Mittel zur menschlichen Findung der gottgewollten Lösung der durch Menschenschuld verursachten Wirren. Der Abschluß des päpstlichen Schisma war ein gottgeleitetes Sichzurechtfinden der Kirche in der gottgewollten Ordnung des kirchlichen Lebens.

D'Ailly's Ansicht vom untergeordneten Werthe der kanonistischen Rechtsweisheit stützte sich auf die Wahrnehmung der zufälligen und occasionellen Ursachen und Anlässe der Entstehung der einzelnen Decrete und Rechtsentscheidungen, deren Summe das kirchliche Corpus juris constituirt; dieses selber kam nur durch systematisirende Ausgleichung der verschiedenen mit einander oftmals nicht congruirenden Rechtssätze und Gesetzesbestimmungen zu Stande. Es gibt keine absolute kirchliche Rechtswissenschaft, und eben so wenig auch eine absolute kirchliche Glaubenswissenschaft; es gibt überhaupt keine absolute d. i. auf inneren Evidenzgründen ruhende Wissenschaft, weil zuletzt und zuhöchst alles geistig Erkennbare auf göttliche Willensdispositionen zurückzuführen ist. Damit soll nicht die Möglichkeit einer natürlichen Vernunftgewißheit in Abrede gestellt werden, obschon man sich dieselbe nicht als eine Gewißheit der lediglich auf sich selber gestützten Menschenvernunft, sondern des vom idealen Glaubensbewußtsein durchgeisteten Vernunftdenkens vorzustellen hat. Wir stoßen hier auf ein merkwürdiges Hinausgreifen d'Ailly's über Occam, an dessen Doctrinen er als Lehrer der Theologie in dem der Pariser Universität aggregirten Collegium Navarra angeknüpft hatte. Sein dazumal abgefaßter Com-

mentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus[1] ist im Geiste der Occam'schen Theologie gehalten; auffallender Weise fehlt in demselben die Erklärung zum zweiten Buche der Sentenzen, woraus man schließen darf, daß d'Ailly die demselben angehörigen Erörterungen anthropologisch-psychologischer Fragen und Probleme einer speciellen Erörterung vorbehielt, die er in einem besonderen Tractatus de anima[2] auch wirklich vornahm. In d'Ailly's Abhandlung de anima treten aber merkliche Unterschiede seiner erkenntnißtheoretischen Anschauungen von jenen Occam's hervor. Er hält allerdings mit Occam an dem realen Unterschiede zwischen der Anima intellectiva und Anima sensibilis fest, und läßt die der ersteren zuzuerkennenden metaphysischen Eigenschaften der Untheilbarkeit, Ingenerabilität und Incorruptibilität nur durch das christliche Glaubensbewußtsein sicher verbürgt sein. Die Philosophie hat sich auf Erörterung der menschlichen Seelenthätigkeiten zu beschränken. Die Seele ist wesentlich Wirkungsprincip, ihr Wirkungsvermögen ein theils unmittelbares, theils mittelbares; die mittelbaren Thätigkeiten der Seele werden unter Mitwirkung und Vermittelung verschiedener am Menschenkörper haftender Dispositionen und Vermöglichkeiten geübt. Die unmittelbaren seelischen Thätigkeiten des Menschen sind jene der Anima sensitiva und Anima intellectiva, deren jeder eine cognoscitive und bewegende Thätigkeit zukommt. Die Quelle der intellectiven Erkenntnisse sind die Phantasmen oder sinnlichen Vorstellungen, zu welchen der Intellect sich verhält wie der Sinn zu den Sinnesobjecten. Von Occam abweichend läßt d'Ailly die sinnliche und intellective Erkenntniß durch die Species der Dinge vermittelt werden; während Occam bloß einen bildlosen Eindruck des äußeren Objectes auf das Sinnesorgan und eine Abstraction der Wirkung dieses Eindruckes in der Phantasia zuläßt, läßt d'Ailly

---

[1] Quaestiones Magistri Petri de Aylliaco Cardinalis Cameracensis supra libros Sententiarum. Una cum laudibus Theologiae et quibusdam quaestionibus de potestate ecclesiae in suis vespertinis disputatis. Impressae arte et ingenio Nicolai Wolff Alemanni, a. 1500.

[2] Enthalten in d'Ailly's Tractatus et sermones impressi Argentinae A. D. 1490. Zum Tractatus de anima tritt ergänzend hinzu das ebendaselbst abgedruckte Speculum considerationis in drei Büchern. Vgl. über den Inhalt dieser beiden Schriften unsere Abhandlung: „Die nominalisirende Psychologie in der Scholastik des späteren Mittelalters" (Wien, 1882), SS. 92—117 (auf S. 95, Zeile 8 dieser Abhandlung ist zu lesen: mittelbare Thätigkeiten, statt unmittelbare Thätigkeiten).

sowol im äußeren als auch im inneren Sinne wirkliche Bilder vorhanden sein. Während bei Occam die Verstandesthätigkeit sich in die sinnliche Erkenntniß so sehr eindrängt, daß letztere fast nur eine werkzeugliche Bedeutung als Substrat und Mittel der Verstandesthätigkeit hat, gewährt d'Ailly dem sinnlichen Erkennen einen selbstständigen Spielraum in successiver Vergeistigung der vom äußeren Sinne appercipirten Bilder der Sinnendinge, in welchen sich die göttliche Gedankenwelt abbildet, gleichwie die jene Bilder beschauende Seele selber auch Bild des Trägers jener göttlichen Gedankenwelt ist. Hier greifen bei d'Ailly Vernunftideen durch, welche das abstractive Verstandeserkennen Occam's nicht aufkommen läßt. D'Ailly's Neigung zu naturwissenschaftlichen Studien und seine Überzeugung von der sinnestiefen Bedeutung der Naturwelt und ihrer Vorgänge ließen ihn den Gedankenbann des logistischen Intellectualismus nach zwei entgegengesetzten Richtungen durchbrechen, indem er einerseits in der Natur eine Ideenoffenbarung anerkannte, und andererseits einen Contact der gottesbildlichen Seele mit den in der Natur sich offenbarenden göttlichen Gedanken stillschweigend voraussetzte. Den Grund dieses Hinausgreifens d'Ailly's über Occam haben wir in den Denkeinflüssen des mittelalterlichen Augustinismus zu suchen, welchen sich d'Ailly um so weniger entziehen wollte, als er in der contemplativen und asketischen Mystik ein wesentliches, nicht zu missendes Complement der nominalistisch-abstractiven Denkart erkannte. Die Erhebung aus dem Bereiche der empirischen Daseinswirklichkeit der Kirche in den Bereich ihres idealen Seins war nur unter Voraussetzung eines latenten intuitiven Vernunftsinnes vollziehbar, als dessen Apperception d'Ailly's Universalkirche d. i. die ungebrochene Totalität der durch das Leben des Glaubens und der Gnade in Christus unzerreißbar geeinigten Kirche zu verstehen ist. Zufolge dieser in der idealen Vernunftintuition feststehenden Beziehung der empirischen Kirche auf ihre ideale Wirklichkeit konnte es bei d'Ailly niemals zu jenem schroffen Bruche zwischen subjectiver Gläubigkeit und geschichtlich-objectiv gegebenem äußeren Kirchenthum, wie bei Occam, kommen, während andererseits der von ihm festgehaltene Gegensatz zwischen der Universalkirche und den empirisch existenten Particulärkirchen allerdings sehr an den singularistischen Individualismus der Universalienlehre Occam's mahnt. Gleichwie er aber den darin begründeten philosophischen Skepticismus Occam's durch die Anerkennung natürlicher Vernunftprobabilitäten

zu überwinden wußte, so legte er sich auch die Discrepanz zwischen den Zuständen der empirischen Kirche und der in ihrer Idee erfaßten Kirche durch die Erwägung der Unvollkommenheit alles Zeitlich-Irdischen zurecht; auch hiefür bot sich ihm wieder auf dem Gebiete der Erkenntnißtheorie ein Analogon in der unvermeidlichen Unvollkommenheit der intellectiven Erkenntniß des Zeitmenschen, in der Thatsache nämlich, daß die Intellectionen desselben, auch jene der rein unsinnlichen Dinge, unter wesentlichem Mitantheil der sinnlichen Einbildungskraft zu Stande kommen.

Wir lernen den theologischen Erkenntnißhabitus d'Ailly's am Besten aus der Einleitung in seinen Commentar zum Sentenzenwerke des Petrus Lombardus kennen.[1] Er faßt die in den neutestamentlichen Schriften niedergelegte göttliche Wahrheitsoffenbarung als das vollkommene Gesetz des Lebens auf. Christi Lehre erweist sich als

[1] D'Ailly führt im Eingange des Commentars Person und Werk des Petrus Lombardus in folgender Weise vor. D'Ailly fleht zu Christus um Belehrung über das Gesetz des Herrn: Dum ad Dominum preces fundo, ecce video senem venerabilem italica gravitate severum sed gallica venustate serenum, qui tanquam hostiarius evangelicae scholae pro aperiendis piis auditoribus januis clavem portans, qui tanquam bedellus evangelicae scholae pro castigandis haereticis virgam gestans, qui tanquam evangelicae scholae pro informandis scholaribus inter utramque manum sententiarum librum ferens, omnes ad doctrinam Christi novam suaviter allicit, verba haec proferens: Accedite, inquit, vos logici, quoniam hic docetur omnium sciendorum summa veritas; nam summa veritas atque lumen rationalis animae nonnisi Deus est. Accedite vos physici, quoniam hic docetur omnium productorum prima causalitas; nam omnes omnium naturarum causae in Deo sunt et omnium rerum causa nonnisi Deus est. Accedite vos ethici, quoniam hic docetur omnium agendorum vera honestas; nam bona et honesta vita non aliunde formatur, quam cum charitas observatur, haec autem Deus est. Accedite politici, quoniam hic docetur omnium regendorum recta aequitas; nam tunc regendae reipublicae salus optime custoditur, cum commune bonum diligitur, hoc autem summum ac verissimum Deus est. Hic enim docentur logici, qualiter Deus novit ut veritas; ego, inquit, veritatem dico, quare non creditis mihi? (Jo. 8, 46). Hic docentur physici qualiter Deus agat ut causalitas; ego, inquit, sum *A* et Ω, principium et finis (Apoc. 1, 8). Hic docentur ethici, qualiter Deus amat ut charitas; quia Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet (1 Jo. 4, 15). Hic docentur politici, qualiter Deus regnat ut aequitas, quia ipse judicaturus est orbem in aequitate (Act. 17, 31) . . . His itaque auditis summa cum exultatione accedo ad hunc venerabilem senem pedes ipsius multiplici osculorum impressione consignans eidem viva voce salutationis offero libamenta etc.

das vollkommene Gesetz unseres Lebens in ihren normativen Bestimmungen unseres Denkens und sittlichen Wollens, in ihren Anweisungen zum heilsverdienstlichen Wirken und in der von ihr in Aussicht gestellten Vergeltung unseres Wirkens. Der theologische Positivismus d'Ailly's bringt es mit sich, daß der Beweis für die Vollkommenheit des Gesetzes Christi auf negativem Wege, durch Widerlegung der dagegen vorzubringenden Einwendungen erbracht wird. Die Einwendungen kommen eben nur aus der durch die Sünde verdunkelten Menschenvernunft, welche die im Gesetze Christi beschlossenen Harmonien nicht unmittelbar und vollkommen zu erfassen vermag. Die Frage wäre nur, ob alles in der Lehre Christi Enthaltene ausschließlich unter den Gesichtspunct des Gesetzes als göttlicher Anordnung falle, da ja, zugegeben daß alle geoffenbarten Wahrheiten für den denkenden Menschenverstand Gesetze des Glaubens seien, diese doch auch der menschlichen Vernunft sich als göttlich wahr bewahrheiten müssen. Darauf gibt die in d'Ailly's Commentar zu den Sentenzen enthaltene Erkenntnißlehre Antwort,[1] in welcher an die Grenzen des menschlichen Erkennens gemahnt wird. Gott ist uns in seinem Ansichsein nicht erkennbar; nicht einmal die Substanzen der Körperdinge sind uns natürlicher Weise erkennbar, wir erkennen thatsächlich nur die Accidenzen an sich. Daraus folgt nun von selber, daß die in der Lehre Christi enthaltene Wahrheitsoffenbarung in erster Linie nicht den Zweck einer Befriedigung des Erkenntnißtriebes der theoretischen Vernunft haben könne, da die Aufschlüsse der christlichen Wahrheitsoffenbarung das Fassungsvermögen der theoretischen Vernunft übersteigen; somit kann der principale Zweck derselben kein anderer, als die Direction unseres geistig-sittlichen Lebens sein, diese aber fällt unter den Gesichtspunct einer gesetzgeberischen Norm, und weist auf den göttlichen Willen als absoluten Verbindlichkeitsgrund des christlichen Glaubensbewußtseins zurück. Wie der göttliche Wille in genere causae efficientis als erste Wirkungsursache obenan steht, so steht er auch in genere legis obligantis als Prima lex oder Prima regula obenan. Was nach irgend welchem Rechte gerecht ist, ist es dadurch, daß es jure divino gerecht ist, und was nach göttlichem Rechte gerecht ist, kann durch keine menschliche Vorschrift, durch kein Edict eines weltlichen Fürsten, durch kein Gebot eines kirchlichen

[1] I, qu. 3, art 1.

Prälaten Recht werden. Sünde (peccatum) ist eine dem Gesetze widerstreitende Handlung oder Unterlassung; wo kein Gesetz ist, ist auch keine Sünde; somit ist nicht[3] an sich Sünde, sondern weil und sofern es Gesetzesübertretung ist. Gesetz ist aber etwas nur darum und insoweit, als Gott will, daß es Gesetz sei. Nicht jedes göttliche Wollen ist ein obligatorisches Wollen, sondern nur dasjenige, welches sich auf das freithätige Handeln der Creaturen bezieht. Gott kann und will dem Menschen nichts Unmögliches gebieten; d'Ailly folgert hieraus, daß da eine begangene Sünde nicht ungeschehen gemacht werden kann, Gott dem reuigen Sünder nicht auferlege, zu wollen daß die begangene Sünde etwas Nichtgeschehenes sei. Obschon aber Gott der rationalen Creatur nicht das schlechthin Unmögliche auferlegen kann, so kann er ihr doch etwas auferlegen, was an sich möglich, nicht ihrem freien Willen anheimgegeben ist; Gott will, daß jede rationale Creatur die Gnade besitze, die doch freies Geschenk Gottes ist, er will, daß den unmündigen Kindern die Fides infusa eigne. Gott kann aber die rationale Creatur nicht zu allem in ihrem Vermögen Gelegenen verpflichten wollen; denn daraus würde folgen, Gott könne wollen, daß die Creatur zum Ungehorsam gegen ihn oder zum Hasse gegen ihn verhalten sei, obwol das Verhaltenwerden der Creatur zum Hasse Gottes nicht denselben evidenten Widerspruch in sich schließt, wie das Verhaltenwerden derselben zum Ungehorsam gegen Gott.[1] Demzufolge ist es nicht evident unmöglich, daß sie durch den Gotteshaß, zu welchem sie verhalten ist, nicht sündige. Denn die Creatur ist gehalten, dem göttlichen Willen sich derart zu conformiren, daß sie dasjenige will, wozu sie nach Gottes Willen sich verpflichtet wollen muß, und daß sie dasjenige nicht wolle, zu dessen Nichtwollen sie nach Gottes Willen sittlich verpflichtet ist. Daraus folgt aber umgekehrt gegen Occam, Gregor von Rimini[2] und Hugolinus,[3] daß der creatürliche Wille dem göttlichen Willen sich derart

[1] Nam licet sit articulus Parisiensis „quod aliquis posset mereri odiendo Deum, error", tamen ex opposito non sequitur evidenter contradictio. Unde multi illum articulum restringunt ad potentiam Dei ordinatam, et multi doctores alterius studii tenent, quod Deus potest praecipere odium sui, et sic probabiliter sustinent partem oppositam. Prolog., Princip. in I Sentt.

[2] In Bezug auf Gregor von Rimini vgl. Bd. III, SS. 169, 183, 302.

[3] Hugolinus Ämilius, ein Dominicaner des 13. Jahrhunderts und Bischof von Rimini († 1249) hinterließ eine Summa theologica brevis und ein Compendium SS Canonum.

conformiren müsse, daß er Alles wolle, was er nach Gottes Willen wollen soll. Der göttliche Wille ist nicht naturaliter Gesetz oder Regel des creatürlichen Willens, er war nicht von Ewigkeit her Gesetz oder Regel; er ist eine Voluntas beneplaciti sowol in Bezug auf dasjenige, wozu die Creatur sittlich verhalten ist, als auch in Bezug auf dasjenige, was sie dem göttlichen Willen gemäß wider ihre göttliche Verpflichtung sich gestattet.

Diese Theorie des Gesetzes läuft in eine entschiedene Ablehnung der Auffassung der Lex naturalis als Ausfluß der Ratio aeterna aus, läßt aber andererseits erkennen, daß d'Ailly bereits in den Anfängen seiner Strebethätigkeit bemüht war, über gewisse Härten hinauszukommen, welche bezüglich der Prädestinationslehre eben so gut dem Nominalismus eines Occam und Gregor, als auch dem extremen Realismus eines Bradwardina und Wiclif anhaften. Der Begründung der Lex naturalis aus der vom göttlichen Willen zu unterscheidenden Ratio aeterna stellt er den Satz entgegen, daß der göttliche Intellect und götliche Wille formaliter und realiter identisch seien; wer also den göttlichen Intellect als höchste regula obligatoria aufstellt, declarirt damit auch den göttlichen Willen als solche. Es sei jedoch der Sprechweise der altchristlichen Väter und der kirchlich anerkannten Lehrer der Schulen weit gemäßer, den göttlichen Willen als verbindliches Gesetz zu bezeichnen. Die entgegengesetzte Sprechweise schließt eine ungerechtfertigte Einschränkung der Absolutheit des göttlichen Seins und Wesens in sich, und macht das göttliche Erkennen und Wollen von einer außer Gott gelegenen Macht abhängig, von welcher es abhienge, was Gott als wahr und gut anzuerkennen habe, während er doch die Wahrheit und Güte selbst ist, und daher mit souverainer Macht bestimmt, was als wahr oder gut zu gelten habe. D'Ailly erläutert[1] diese seine Theorie vom göttlichen Willen durch die Unterscheidung zwischen der Voluntas beneplaciti und Voluntas signi; der göttliche Wille im eigentlichen Sinne ist die Voluntas beneplacita, die Signa voluntatis: Gebot, Verbot, Rath, Gestattung, göttliches Wirken, heißen nur in uneigentlichem Sinne göttlicher Wille. Wenn nun die Voluntas beneplaciti wesentlich souveraines Wollen ist, so müssen um so mehr die Signa voluntatis als Kundgebungen des souverainen Wollens den Charakter des Beneplacitum an sich tragen.

[1] Sentt. I, qu. 14, art. 1.

Um die Consequenzen eines rigiden Prädestinatianismus von seiner Theorie des göttlichen Willens ferne zu halten, hielt es d'Ailly für besonders wichtig, das vierte der Signa voluntatis divinae, die Gestattung zu erläutern; er wirft Bradwardina u. A. vor, daß sie das zwischen dem Velle und Nolle liegende Non velle nicht beachten, und demzufolge die göttliche Zulassung des schuldhaften Handelns als ein göttliches Wollen der Schuld auffassen, während hier vielmehr eine Abwesenheit des Velle, ein reines Geschehenlassen zu constatiren ist. Auch Gregor von Rimini erfährt bei dieser Gelegenheit eine mehrfache Berichtigung durch d'Ailly. Gregor nimmt die drei ersten Signa voluntatis: Gebot, Verbot und Rath als Zeichen der Voluntas simplicis complacentiae, wonach das vierte und fünfte Signum: Impletio und Permissio oder Prosecutio und Fuga von den ersten drei Signis sich dadurch unterscheiden würden, daß sie nicht simplicis complacentiae wären. Diese Art der Auseinanderhaltung ist unrichtig; man kann von den ersten drei Signis nicht sagen, daß sie schlechthin simplicis complacentiae seien, weil sie für diesen Fall der obligatorischen Kraft entbehren würden. Das Richtige ist, daß die göttliche Voluntas beneplaciti als solche, soweit sie ihrem Begriffe nach mit Gott selber zusammenfällt, immer Simplex complacentia oder Displicentia ist, daß aber diese zur Prosecutio oder Fuga wird, soweit es sich um ihre Effectuirung nach Außen handelt. Das göttliche Wollen entspricht dem göttlichen Wissen; im göttlichen Wissen sind Simplex notitia und Notitia judiciaria zu unterscheiden; der Simplex notitia entspricht die Simplex complacentia, der Notitia judiciaria die Prosecutio und Fuga. Gregor faßt den Unterschied zwischen der Simplex complacentia oder displicentia einerseits und zwischen der Prosecutio oder Fuga andererseits so auf, als ob es sich im ersteren Falle um eine Volitio respectu complexi handeln würde, im ersteren Falle aber ein solches Complexum nicht vorhanden wäre. Diese Art zu unterscheiden ist indeß, wie d'Ailly bemerkt, bereits von Holkoth[1] mit Recht verworfen worden, welcher hervorhob, daß jedes Wollen Gottes respectu complexi statthabe, und eine Prosecutio oder Fuga sei.

Diese Bemerkungen d'Ailly's gegen Gregor werden durch ihren Zusammenhang mit seiner Kritik der Prädestinationslehre Gregor's

[1] D'Ailly citirt Holkoth Sentt. I, qu. 2, art. 5.

verständlich, auf welche sonach hier einzugehen ist. Gregor erklärt sich gegen die Abhängigkeit der Prädestination und Reprobation vom göttlichen Vorherwissen des menschlichen Verhaltens. D'Ailly greift in der Kritik der Ansicht Gregor's auf Occam's Theorie der Propositiones causales zurück. Es gibt nach Occam zwei Arten solcher Propositiones: Sätze, in welchen der Vorsatz die wirkliche Ursache des im Nachsatze ausgesagten Geschehens ausspricht, und Sätze, in welchen der Vorsatz eine Vorbedingung des im Nachsatze ausgesagten Geschehens ausdrückt; eine solche Vorbedingung sei in Bezug auf die Reprobation das Verharren in Unbußfertigkeit. In Bezug auf die Prädestination unterscheidet Occam zwischen Solchen, bei welchen wie bei den Reprobirten der göttliche Beschluß vom vorausgesehenen Verhalten der Prädestinirten abhängig ist, und zwischen Anderen, in welchen der göttliche Prädestinationsbeschluß ausschließlich auf dem souverainen Willen Gottes beruht. D'Ailly spricht dem Abgehen Gregor's von Occam's Ansicht eine relative Berechtigung zu, erklärt sich aber schließlich gegen Beide. Beide geben, wenn auch in verschiedenem Sinne, zu, daß ein bestimmtes Wollen Gottes in Bezug auf einen bestimmten Menschen (Deum velle aliquid alicui) das Consequens eines wahrhaft causalen Antecedens sein könne; Gregor und Occam sind mit einander einverstanden über die Wahrheit des Satzes: Iste peccabit finaliter, ideo damnabitur, obschon Gregor den weiteren Satz Occam's verwirft: Iste peccabit finaliter, ideo reprobatur. Nach d'Ailly ist keiner dieser beiden Sätze giltig, weil in Gott Sein und Wollen identisch ist, und demnach das Wollen Gottes eben so wenig eine außerhalb desselben gelegene Ursache haben kann, als das göttliche Sein eine außer demselben gelegene Ursache hat. Selbst wenn das causale Antecedens des göttlichen Wollens in den göttlichen Willen hineinverlegt würde, so daß das Verhalten der Creatur, von welcher die Verdammniß oder Beseligung derselben abhängen soll, selbst etwas Gottgewolltes und der in Gott gelegene Grund des davon abhängigen zweiten Wollens wäre, wie Duns Scotus meint, bliebe noch immer eine ungerechtfertigte Beschränkung des göttlichen Willens übrig.[1] Sollte aber ein im göttlichen Willen gelegenes causales Antecedens des nachfolgenden göttlichen Wollens zugegeben werden, so wäre es immer-

[1] Non apparet ratio, quare ista sit vera: „Quia Deus vult a, ideo Deus vult b", quam e converso. Sentt. I, qu. 12, art. 2.

hin noch rationaler, mit Gregor den Beseligungsbeschluß zum Antecedens des Gnadenverleihungsbeschlusses zu machen, als umgekehrt mit Occam den Beschluß, das mindere Gut zu verleihen, zum causalen Antecedens des Beschlusses, das größere Gut zu verleihen, zu machen. Das mindere Gut verhält sich zum höheren als Mittel zum Zwecke; im rationalen Wollen geht das Wollen des Zweckes dem Wollen des Mittels voraus und bedingt das letztere. In einem gewissen Sinne kann man in der That zugeben, daß ein bestimmtes göttliches Wollen oder Erkennen das Consequens einer wahrhaft causalen Proposition sein könne, natürlich nur für unsere menschliche Weise zu denken, soweit nämlich das Antecedens den Erkenntnißgrund des Consequens in sich schließt, oder Antecedens und Consequens convertibel sind. Gregor selber beugt in seiner Auseinandersetzung des göttlichen Vorherwissens in diese Erklärungsweise ein, wenn er erklärt, daß der Satz: „Quia aliqua sunt futura, Deus praescit illa esse futura" insoweit zugegeben werden könne, als er eben nur eine Definition des göttlichen Vorherwissens gibt. In diesem Sinne rechtfertiget sich aber auch der oben angeführte von Gregor verworfene Satz,[1] dessen Zugeständniß unter voller Anerkennung der Wahrheit der theologischen Prädestinationslehre die Härten einer verfehlten Auffassung derselben beseitiget. Die Beseitigung der Härten besteht aber freilich nur darin, daß die Prädestinationslehre auf einen theologischen Ausdruck gebracht wurde, welcher sie als ein schlechthin unbegreifliches Mysterium erscheinen ließ. Darauf zielte die gesammte theologische Logistik d'Ailly's ab, deren erkenntnißtheoretische Unterlage er in seinen Erörterungen über die Erkennbarkeit Gottes auseinandersetzt.

---

[1] Dicat mihi magister Gregorius vel alius pro eo rationem, quare non potest omnino probabiliter dici, quod quia Socrates finaliter peccabit, ideo Deus reprobat Socratem i. e. non vult Socrati dare gloriam finalem, ita quod, quia Socrates est finaliter peccaturus, ideo Deus est reprobatio et iste terminus reprobatio verificatur de Deo. Nulla enim potest ratio diversitatis assignari, nec oppositum probant rationes Gregorii. Si autem dicatur, quod ratio diversitatis est, quia in exemplo suo est consequentia necessaria, non autem in isto etc., hoc non valet, quia tunc pari ratione non deberet ipse concedere istas causales: „Quia Socrates finaliter peccabit, ideo damnabitur vel Deus vult eum punire"; „Quia Deus voluit Socrati dare vitam, ideo voluit ei dare merita et finalem gratiam". Et consequentia patet, quia hic non est plus consequentia bona et formalis, quam in exemplo proposito. Ibid.

D'Ailly stellt an die Spitze seiner Gotteslehre folgende Sätze:[1] Gott ist uns nicht in seinem Wesen erkennbar, weil wir von demselben keine Anschauung haben, sondern nur durch etwas sein Wesen uns Präsentirendes. Gott ist uns in diesem Zeitleben auf natürlichem Wege nicht durch eine Species propria oder durch einen ausschließlich ihn betreffenden Conceptus absolutus et simplex erkennbar, wol aber durch einen Gott und die Creaturen gemeinsam umschließenden Conceptus simplex et absolutus; ob dieser Concept jener des Ens, der Substanz oder irgend ein anderer sei, gehört nicht in die Theologie, sondern in die Metaphysik. Gott ist uns in diesem Zeitleben auf natürlichem Wege durch einen Conceptus proprius complexus und auch durch einen ihm connotativen oder negativen Conceptus proprius simplex erkennbar. Die complexen Concepte von Gott erlangen wir durch Zusammensetzung der von geschöpflichen Dingen abstrahirten einfachen Begriffe: Ens, Necessarium, Summum, Bonum, Sapientia u. s. w.; einfache Concepte connotativer oder negativer Art sind die Concepte: Schöpfer, Seligmacher, Ewiger, Ungeschaffener, Impassibler, Unveränderlicher u. s. w. Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, daß unsere Concepte von Gott auf dem Wege des discursiven Denkens gewonnen werden müssen; nur die uns in Bezug auf Gott mangelnden einfachen und absoluten Conceptus proprii lassen sich ohne Vermittelung des discursiven Denkens gewinnen. Diese Sätze sind gebaut auf die Grundunterscheidungen zwischen intuitiver und abstractiver, einfacher und complexer Erkenntniß. Erkennen ist nach d'Ailly als Vorstellungsact einer vitaliter perceptiven Potenz zu verstehen.[2] Daß nicht Substanzen, sondern nur Accidenzen Gegenstand der Perceptionen sein können, wurde schon bemerkt. Die Accidenz als Notiz wird von der perceptiven Potenz hervorgebracht und ist in derselben informativ vorhanden; sie wird aber nicht aus derselben educirt, weil nicht das percipirende Subject, sondern das percipirte Object Materialursache derselben ist. Wir haben sinnliche und intellectuelle Vorstellungen. Sinnliche Vorstellungen heißen jene, zu deren Hervorbringung irgend eine sensitive Kraft oder etwas ihr Inexistentes per se concurrirt; intellectuelle Vorstellungen

[1] Sentt. I, qu. 3, art. 1.

[2] Notitia sive cognitio est actus aliquid repraesentans potentiae vitaliter perceptivae. Vel sic: Notitia est actus uniens potentiam perceptivam vitaliter cum objecto. L. c.

oder Notitiae sind jene des Intellectes. Ob jede sinnliche Vorstellung zugleich auch eine geistige sei, will d'Ailly am angeführten Orte nicht entscheiden; wir sahen indeß bereits oben,[1] wie er später in diesem Puncte zu Occam sich stellte. Sowol die sinnlichen als auch die intellectuellen Vorstellungen scheiden sich weiter in einfache und complexe Vorstellungen. Daß es complexe sinnliche Vorstellungen gebe, zeigen die an den Thieren zu machenden Beobachtungen; das Thier wird von einem bestimmten Gegenstande das eine Mal angelockt, das andere Mal nicht angelockt, je nachdem ihm derselbe zuträglich erscheint oder nicht; auch die Abrichtungsfähigkeit der Thiere und das Verhalten der Jagdhunde bestätiget das Vorhandensein complexer sinnlicher Vorstellungen. Die incomplexen menschlichen Vorstellungen scheiden sich in intuitive und abstractive; die Abstraction kann entweder im Hinwegsehen von der Vielheit der einem allgemeinen Begriffe entsprechenden particulären Dinge, oder im Hinwegsehen von der Existenz oder Nichtexistenz und anderen mit dem Objecte zufällig verknüpften Umständen bestehen. Die intuitive Erkenntniß hat vor der abstractiven nichts anderes voraus als das sichere Wissen um die Existenz der Sache; in Bezug auf die Erkenntniß der Beschaffenheit des Erkannten stehen beide Erkenntnißweisen einander völlig gleich. D'Ailly geht noch weiter und behauptet, daß unter bestimmten Voraussetzungen auch die intuitive Erkenntniß einer nicht existenten Sache denkbar ist;[2] hat doch Gott selber eine intuitive Erkenntniß aller möglichen Dinge, gleichviel ob sie existiren oder nicht. Der menschliche Intellect erkennt intuitiv verschiedene Intelligibilien, die eben so wenig sinnefällig sind als die geistigen Substanzen; dahin gehören die menschlichen Intentiones und Wollungen, das Wissen um das selbsteigene Erkennen und Lieben. Der Mensch hat eine intuitive Erkenntniß seines Selbst und der geistigen Acte desselben, weil dieß Objecte seiner Erfahrung sind; er kann keine intuitive Erkenntniß

[1] Siehe S. 72 f.

[2] Omnis res absoluta distincta loco et subjecto ab alia re absoluta potest per divinam potentiam absolutam sine illa existere. Non enim videtur verosimile, quod si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in coelo, quod necessitatur destruere unam aliam existentem in terra. Sed visio intuitiva tam sensitiva quam intellectiva est res absoluta distincta loco et subjecto a suo objecto, sicut si videam intuitive stellam in coelo; ergo ista visio potest manere stella destructa. Ibid.

Gottes haben, weil nur die Accidenzen, nicht aber Substanzen Object der Erfahrung sind. Man erkennt hier die Schranke, durch welche d'Ailly's Denken vom Cartesianismus geschieden ist, und auch später bei den in ihm durchgreifenden Perceptionen eines latenten Vernunftsinnes principiell geschieden blieb; die Art und Weise jedoch, in welcher er über den Occamismus hinausstrebte, und den Cartesianismus leise und von ferne her anticipirte, läßt die französische Geistesart d'Ailly's erkennen. Nur leise und von ferne her anticipirt er den Cartesianismus, weil er noch kein Bewußtsein um eine von der Erfahrung unabhängige Erkenntnißquelle des menschlichen Geistes hat; dieses Bewußtsein brach in Cartesius durch, wurde aber freilich in seiner Lehre ungenügend und falsch vermittelt, so daß dieselbe die Keime verschiedener unrichtiger philosophischer Lehrentwickelungen in sich trug, die ihrerseits wieder einseitige Doctrinen hervorriefen, wodurch das unruhig fluctuirende Wechselspiel der neuzeitlichen philosophischen Denkentwickelung bedingt war.

Auf seinen Satz gestützt, daß das intuitive Erkennen vor dem abstractiven Erkennen nichts Anderes als das natürliche sichere Wissen um die Existenz des erkannten Gegenstandes voraus habe, konnte d'Ailly, für welchen es neben der sinnlichen und intellectiven Erfahrung auch eine Erfahrung des gläubigen Sinnes gab, durch den Mangel einer intuitiven Gotteserkenntniß nicht allzusehr beunruhiget werden. Für ihn handelte es sich nur um Sicherstellung einer natürlichen incomplexen Erkenntniß von Gott, weil diese die nothwendige Voraussetzung der complexen Wahrheiten über Gott, d. i. einer natürlichen Gotteslehre sind, welche die nicht zu missende Unterlage der auf die christliche Wahrheitsoffenbarung gestützten theologischen Gotteslehre ist. In Ermangelung einer intuitiven Gotteserkenntniß kann es nur eine abstractive Gotteserkenntniß geben. Die uns auf natürlichem Wege erreichbaren abstractiven Erkenntnisse scheiden in solche, in welchen das Object unmittelbar an sich selber erkannt wird, und in andere, in welchen es durch Vermittelung der Species oder des in der Seele existenten Bildes des Objectes erkannt wird. Man unterscheidet ferner einfache und zusammengesetzte, gemeinsame und nicht gemeinsame (propriae), absolute und connotative abstractive Vorstellungen. Wir hörten oben, daß für uns Gott nicht in Specie propria, sondern nur durch solche einfache Concepte erkennbar ist, welche unter Einem auf Gott und auf die Creaturen anwendbar sind, oder, wofern sie

ausschließlich auf Gott sich beziehen, also Conceptus proprii sind, connotativer oder negativer Art sind. Diese Arten einfacher Concepte constituiren somit die Grundelemente der natürlichen Gotteslehre oder des Inbegriffes der über Gottes Sein und Wirken auszusagenden complexen Wahrheiten. Zu den natürlichen Wahrheiten der Gotteserkenntniß tritt eine Reihe anderer, die bloß vom Standpuncte des Glaubens Geltung haben, wie die göttliche Personsdreiheit und die Originationsverhältnisse, durch welche die Personsdreiheit constituirt wird. Auch die hierauf bezüglichen Sätze sind keine einfachen und absoluten Conceptus proprii, sondern sämmtlich Conceptus communes oder Conceptus compositi oder Conceptus connotativi, die sämmtlich auf dem Wege des discursiven Denkens gewonnen werden.

Die erste aller Wahrheiten der natürlichen Gotteslehre ist die Realität des göttlichen Seins: Deus est.[1] Da alle unsere Erkenntnisse über Gott auf dem Wege des discursiven Denkens gewonnen werden müssen, so ist der Satz: Deus est, für uns Zeitmenschen kein unmittelbar evidenter Satz. Er läßt sich auch nicht auf dem Wege der Demonstration evident machen, da weder der Schluß auf einen ersten nicht selbst mehr bewegten Beweger, noch auch jener auf einen absolut höchsten Seinsgrad zwingend, und dasjenige was bewiesen werden soll, zu erhärten geeignet ist. Aber auch eine im menschlichen Geiste durch Gott erzeugte Species intelligibilis würde den Satz Deus est nicht zu einer evidenten Wahrheit machen, weil eine solche Species, falls sie im Geiste vorhanden wäre, ihm nicht von Natur aus angehören, sondern einem freien Acte des der Creatur sich vernehmbar machenden Gottes ihr Dasein verdanken würde. Diese Aeußerung d'Ailly's ist charakteristisch, und dient zur Bestätigung dessen, was oben über seine relative Anticipation des Cartesianismus und über die von demselben ihn trennende Schranke gesagt wurde. D'Ailly lehnt im Voraus den aus dem Cartesianismus herausgewachsenen Illuminismus und falschen Apriorismus der sogenannten angebornen Ideen ab; er hat auch ein ganz richtiges Bewußtsein darüber, daß ideale Wahrheiten nicht demonstrativ erwiesen werden, er ahnt sogar den Unterschied zwischen Beweisen und Erweisen solcher Wahrheiten, vermag sich aber diesen Unterschied zufolge einer un-

[1] Sentt. I, qu. 3, art. 2.

genügend entwickelten Erkenntniß vom Wesen der gottesbildlichen Seele nicht zum klaren Bewußtsein zu bringen.

D'Ailly rührt an die dem menschlichen Geiste angeborne Nothwendigkeit, Gott zu denken, wenn er lehrt, daß der Satz: Deus non est, obschon kein einem Primum verum entgegengesetztes Primum falsum, nichts desto weniger einen Widerspruch in sich schließe, weil er etwas Unmögliches behaupte. D'Ailly verwirft den Conditionalsatz des Hugolinus: Si Deus non esset, Deum esse non implicaret; Hugolinus wisse nicht zu unterscheiden zwischen evidenten und verborgenen Widersprüchen; Widersprüche letzterer Art sind jene, welche den Gegensatz zu einer zwar nicht absolut evidenten, aber der Vernunft sich als natürlich annehmbar empfehlenden Wahrheit bilden. Was dem unbefangenen gesunden Sinne widerstreitet, müsse als widersinnig verworfen werden. Dieß führt auf eine Art natürlichen Vernunftglaubens, von dessen Standpuncte d'Ailly die Bemühungen Anselm's, den Satz Deus est als denknothwendige Wahrheit zu erhärten, als überflüssig und verfehlt erklären zu dürfen glaubte.[1]

Daß indeß das Sträuben gegen die Anerkennung denknothwendiger Vernunftwahrheiten geradewegs zur Unphilosophie führe, geht aus dem Denkverfahren d'Ailly's hervor, welcher einerseits zugibt, daß die natürliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes Deus est unter Concurrenz Gottes als Objectum agens et terminans zu Stande komme, andererseits aber darauf sich stützen will, daß Gott nicht Objectum immediate terminans, d. h. nicht Object der Anschauung sei. So kann d'Ailly nur sprechen, weil er bloß instinctive

---

[1] Rationes ejus non solum non sunt domonstrativae, imo pure sophisticae et peccantes in logica, propter cujus defectum isto devotus homo non solum in hoc loco (libro adv. Gaunilonem) sed in aliis passibus saepe deceptus fuit, ut dicit unus doctor, et patet intuenti. — D'Ailly faßt Anselm's Beweisführung in den Satz zusammen: Demonstrabile est veritatem esse, igitur et Deum esse. At quod dico: 1. Ista consequentia non est evidens . . . . 2. Antecedens non est evidens; non est evidens ratio, nec Anselmus hoc demonstrat, unde ad probationem ejus dico 3, quod licet ista conditionalis sit vera: „si veritas non est, veritatem non esse verum est", quia contrarium est impossibile, tamen illa non est evidens, sicut nec ista: „si homo non est asinus, hominem non esse asinum verum est." 4. dico, quod ista consequentia non est evidens: „Nulla veritas est, ergo ista propositio est vera vel ejus contradictoria etc.", quia stat, quod nec ipsa nec sua contradictoria est vera, ut patet: et sic ista ratio peccat per logicam. L. c.

Vernunftregungen, nicht aber klare Vernunftanschauungen kennt, oder vielmehr letztere mit dem jenseitigen Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht confundirt. Es darf nur als ein weiterer Beweis der Unzureichendheit des von ihm eingenommenen Denkstandpunctes angesehen werden, wenn er[1] die Einzigkeit Gottes gleichfalls nicht als denknothwendige Vernunftwahrheit gelten lassen will, was nichts anderes heißt, als das absolute Denkideal des menschlichen Geistes in Frage stellen. Er hat kein Bedürfniß ein solches Denkideal zu postuliren, weil der Gedanke und das Begehren desselben auf die Erkenntniß vom Wesen des menschlichen Geistes gestützt ist, d'Ailly aber grundsätzlich der menschlichen Seele die Erfassung von Wesensgedanken, d. i. von Ideen, abspricht. Darum setzt er auch die Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele nicht in die Wesensverwandtschaft derselben als geistiger Wesenheit mit der göttlichen Wesenheit, sondern in die Nachbildung der göttlichen Dreieinheit durch die Substanz und beiden Grundacte der intellectiven Seele, gibt also mit Übergehung der philosophischen Darlegung des gottesbildlichen Wesens der Seele eine theologische Erklärung derselben, die nur auf dem Standpuncte des christlichen Glaubens auf Anerkennung Anspruch hat.

Wir kommen hiemit zu d'Ailly's Theologie der Offenbarungswahrheiten, an deren Spitze die kirchliche Dreieinigkeitslehre[2] steht. D'Ailly überrascht uns durch die Erklärung, daß dieselbe in ihrer dogmatisch-kirchlichen Ausprägung aus der Bibel nicht evident aufgewiesen werden könne; er sieht aber die kirchlich-dogmatische Ausprägung als eine Verdeutlichung des biblischen Lehrgehaltes an, und behauptet, daß die kirchlich-theologische Dreieinigkeitslehre trotz ihres Mangels an natürlicher Evidenz doch immerhin als annehmbar sich erweisen lasse, da sie keiner der natürlich erkennbaren Eigenschaften Gottes (Einfachheit, Einheit, Unendlichkeit, absolute Vollkommenheit) widerstreitet. Die göttliche Essenz ist mit den göttlichen Personen eben so sehr identisch, wie mit sich selbst; die Nichtidentität zwischen Essenz und Person oder persönlicher Proprietät kann nur in weitem uneigentlichem Sinne als formale Unterschiedenheit bezeichnet werden, die aber als solche weder eine essentielle noch eine sachliche Verschiedenheit bedeutet. D'Ailly reproducirt in Erweisung dessen die von Occam beigebrachten

[1] Sentt. I, qu. 3, art. 3.

[2] Sentt. I, qq. 6 sqq.

Gründe.[1] Eine ähnliche Unterschiedenheit wie zwischen göttlicher Essenz und göttlicher Person muß auch zwischen der Deitas einerseits und dem göttlichen Intellecte und Willen andererseits zugestanden werden.[2] D'Ailly ergeht sich in ausführlicher Begründung dieser Art von Unterschiedenheit gegen Gregor von Rimini, der sie mit der Annahme eines realen Unterschiedes der göttlichen Eigenschaften zu identificiren scheint und deßhalb beanstandet. Anders verhält es sich mit den göttlichen Ideen in deren Beziehung zur göttlichen Essenz; hier hat man zu unterscheiden zwischen Ideen, welche mit der göttlichen Essenz reell identisch sind, und anderen, die von derselben reell unterschieden sind; aber sowol die einen wie die anderen sind auch reell unter sich selbst verschieden.[3] Die mit der göttlichen Essenz reell identischen Ideen sind die zwei in Gott producirten Personen des Sohnes und heiligen Geistes, die von der göttlichen Essenz real unterschiedenen Ideen sind die Creaturen nach dem Sein, das sie in Gott haben. D'Ailly erklärt, in der Lehre von den göttlichen Ideen sich ganz an Occam zu halten, und definirt die Idee als etwas von einem intellectiven Productionsprincipe Erkanntes, welches durch das Productionsprincip in die reale Wirklichkeit übergeführt werden kann. Die göttliche Idee bedeutet direct die producirte Sache selber, indirect die göttliche Erkenntniß der Sache; sie kann daher weder den göttlichen Erkenntnißgrund, noch ein in Gott existentes Urbild der zu producirenden Sache bedeuten. Die Idee hat kein quid rei, sondern bloß ein quid no-

---

[1] Einer der von d'Ailly angeführten Gründe lautet: Quandocunque aliqua supponunt pro eodem omnibus modis, quicquid competit uni competit alteri, nec possunt de eis verificari contradictoria, nisi aliquis modus dicendi logicalis aut grammaticalis hoc impediat. Sed posito, quod iste terminus Pater aut Paternitas haberet omnes modos grammaticales aut logicales eosdem seu consimiles, quales habet hoc nomen essentia seu deitas, adhuc esset haec vera: „Essentia est Filius"; similiter: „Essentia est communicabilis" et: „Paternitas non est communicabilis". Ergo cum idem affirmetur de essentia et negetur de Patre et Paternitate, nec hoc contingit propter diversitatem modorum principalium aut logicalium, ergo hoc est propter aliquem modum non identitatis inter illud quod significatur per essentiam et illud quod significatur per patrem etc. Sentt. I, qu. 6, art. 1.

[2] Sicut deitas et divinus intellectus seu voluntas sunt tam idem quam idem est deitas deitati, sic inter haec est distinctio formalis seu quaecunque non identitas ex natura rei. Sentt. I, qu. 6, art. 2.

[3] Sentt. I, qu. 6, art. 3.

minis;[1] Gott wirkt als intellectives Princip, und das durch sein Wirken real Producirte heißt Idee, welche Bezeichnung weiter auch auf den göttlichen Gedanken des Producirten übertragen wird. Gott denkt seine eigene Wesenheit und denkt auch andere von derselben unterschiedene Dinge; sofern er sich selber denkt, producirt er den göttlichen Sohn und heiligen Geist, sofern er andere von ihm unterschiedene Dinge denkt, producirt er die creatürlichen Existenzen. Die göttlichen Ideen der Dinge sind viele; die göttliche Essenz ist aber nur in den drei Suppositis plurificirbar, durch welche die göttliche Essenz constituirt wird; somit können die vielen göttlichen Ideen der Dinge außer Gott in ihrer Vielheit nur diese Dinge selber bedeuten, sind somit geschöpflicher Natur. Gott ist wesentlich Wirkungsprincip, aber kein blindes, sondern ein intellectives Wirkungsprincip; daher müssen mit den Actionen desselben Intellectionen verbunden sein, oder vielmehr diese Actionen sind selber reale productive Intellectionen, und die Idee ist nur insofern als etwas von den realen Productionen des göttlichen Wirkungsprincipes Unterschiedenes festzuhalten, als die Intellection, ohne sich selber aufzuheben, nicht in den realen Productionen untergehen kann. Damit ist aber lediglich nur gesagt, daß Gott nicht als blinde Naturkraft wirkt, und nicht bewußtloses Wirkungsprincip ist. D'Ailly läßt mit Occam die göttliche Idee erst im Acte der Hervorbringung der geschöpflichen Dinge existent werden, und läugnet daher die Ewigkeit der Ideen, soweit diese mehr und anderes besagen soll, als daß die Dinge ihrer Möglichkeit nach im göttlichen Wirkungsprincipe seit ewig enthalten waren. Eine Consequenz dieser äußersten Reduction des Begriffes der göttlichen Idee auf ein Quid nominis ist die Zulassung der Möglichkeit einer unendlichen Weltausdehnung,[2] welche Möglichkeit zur Wirklichkeit gesteigert nichts Anderes als die völlige Emancipation des natürlichen Wirkungsprincipes der Weltdinge von einer ihm übergeordneten und es inner-

[1] Daraus erhellt, daß der Ausdruck Nominalismus sich nicht, wie Prantl in seiner Geschichte der scholastischen Logik festhält, auf die Bezeichnung des in der Anfangszeit der Scholastik hervorgetretenen Gegensatzes zum extremen Realismus eines Wilhelm von Champeaux zu beschränken habe, sondern auch auf die in den Bahnen des Occamismus wandelnden Terministen des späteren Mittelalters ganz wohl sich anwenden lasse, obschon der Sinn der Bezeichnung da ein anderer ist.

[2] Sentt. I, qu. 13, art. 3.

lich beherrschenden Geistesmacht, somit den reinen Naturalismus bedeuten würde. Allerdings soll durch die Zulassung der erwähnten Möglichkeit nur die Unbegränztheit des göttlichen Machtkönnens in's Licht gesetzt werden; es liegt dieß in den natürlichen Intentionen des Festhaltens an einem möglichst entgeisteten Begriffe der absoluten Machtvollkommenheit Gottes. D'Ailly stellt sich, das göttliche Machtkönnen Gottes betreffend, in gewohnter Weise auf den Standpunct der natürlichen Probabilität, und soweit dieser nicht zureicht, auf jenen der christlichen Glaubensgewißheit. Es lasse sich zwar nicht strenge aus der Schrift beweisen, daß Gott, wie Ägydius Romanus lehrt, ein intensiv unermeßliches Machtvermögen zukomme, es ist jedoch vom Standpuncte des Glaubens als gewiß anzunehmen. Ägydius will aus Aristoteles erhärten, daß dieser Gewißheit auch jene der natürlichen Vernunft entspreche, worin ihm Gregor von Rimini widerspricht;[1] d'Ailly läßt es dahingestellt sein, was die wahre Meinung des Aristoteles in diesem Puncte gewesen sein möge, hält aber gegen Gregor dafür, daß Gott zufolge seines intensiv unendlichen Machtkönnens das Vermögen, eine körperliche Bewegung durch einen weitausgedehnten Raum in instanti zu vollziehen, auch vom Standpuncte der natürlichen Probabilität nicht abgesprochen werden könne. Gregor läugnet nicht die Wahrheit des von d'Ailly vertretenen Satzes, scheint aber an der natürlichen Probabilität desselben zu zweifeln; in diesem Puncte geht sonach d'Ailly über Gregor hinaus, mit welchem er übrigens die Ansicht gemein hat, daß Gott eine unendlich große Körperwelt und eine unendliche Vielheit geschöpflicher Dinge hervorbringen könne. Er weicht von Gregor darin ab, daß er den extremen Suprarationalismus desselben zu mildern sucht; daher sein Bestreben, den Standpunct der natürlichen Probabilität auch in reinen Glaubenssachen zur Geltung zu bringen und ersichtlich zu machen, daß gläubiges und natürliches Denken nicht absolut auseinander liegen. Dieß schien ihm mit dem Geiste der Augustinischen Theologie nicht vereinbar, so sehr er auch in der nominalisirenden Ausdeutung derselben von Gregor und Occam sich leiten ließ.

D'Ailly's scholastische Erörterungen beziehen sich größtentheils auf das erste Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus, und auch da nur mit Auswahl einer bestimmten Anzahl von Lehrstücken; das

[1] Vgl. Bd. III, S. 168 f.

zweite Buch ist in seinem Commentare völlig übergangen, aus dem dritten Buche nur die Christologie, aus dem vierten Buche ein Theil der Sacramentenlehre mit vorzugsweiser Berücksichtigung der Eucharistie ausgehoben. Die Christologie betreffend bespricht d'Ailly drei Lehrstücke: die hypostatische Union, die Unio gratifica und die Unio beatifica. Die Persona Verbi hat die Menschheit in die Einheit des Suppositum oder der Person aufgenommen. Wie die Persona Verbi, konnte und kann jede göttliche Person eine oder auch mehrere menschliche Naturen, und diese zwar entweder successiv oder simultan in die Einheit des Suppositum oder der Person aufnehmen. Jede göttliche Person kann außer der menschlichen Natur jede andere Natur, die einer suppositalen Existenz fähig ist, hypostatisch mit sich verbinden. Dadurch, daß die Persona Verbi die Menschheit annahm, ist die Gottheit incarnirt und die Menschheit in die suppositale oder persönliche Einheit mit der Gottheit aufgenommen worden, jedoch nicht in der Weise, daß durch die Gottheit die Menschheit formaliter actuirt worden, oder die Gottheit mit der Menschheit sich formaliter geeiniget hätte. Diesen Sätzen werden mehrere Casus dubitabiles angeschlossen, betreffend die Fälle, daß die Persona Verbi ihre Einigung mit der angenommenen Menschheit wieder aufgelöst hätte, oder neben der Menschheit Jesu nachträglich auch die Menschheit Petri angenommen, oder alle drei göttliche Personen dieselbe Menschennatur angenommen hätten u. s. w. Derlei wunderliche Fragen und Erörterungen,[1] welche durch andere noch wunderlichere überboten werden, zeigen einfach, auf welche Abwege die nominalisirende Scholastik durch den Mangel eines speculativen Begriffes vom ewigen Gottesworte geführt wurde. Die beiden anderen Lehrstücke, die Unio gratifica und beatifica betreffend, werden kurz durch den Satz erlediget, daß der menschlichen Seele

[1] Über die Art der Lösung derartiger Casus dubitabiles ein Beispiel: Ponamus, quod persona Verbi nunquam assumsit naturam creatam — et licet hoc modo sit impossibile, tamen quia aliquando fuit verum, ponamus, quod sumus in illo tempore et quod sequenti die filius Dei assumat filium Marthae jam adultum, sive magis proprie loquendo assumat illius filii humanitatem; et tunc filius Dei vocatur Christus, et tamen nunquam iste assumendus erit Christus, sicut de dimisso in praemisso casu (nämlich für den erstgenannten Fall: Wiederauflösung der hypostatischen Union) quod nunquam fuit Christus. Sed numquid haec erit vera: „Christus vel hic homo est filius Marthae?" Dico quod non, quia nec Christus, nec aliquid tale exivit de utero Marthae, quod est Christus, nec tale peperit etc. Sentt. III, qu. un., art. 1.

Christi die größtmögliche Fülle der Gnade und Tugend zu Theil wurde, daß sie aber eben deßhalb der Tugenden des Glaubens und Hoffens entbehrte, weil sie die hellste Anschauung jener Objecte hatte, welche für uns übrige Menschen wegen Mangel einer solchen Anschauung Gegenstand des Glaubens und Hoffens sind. D'Ailly nimmt hievon Anlaß, kurz einige, die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung betreffende Fragen und scholastische Zweifel zu erledigen, wie er das Gleiche bezüglich der theologischen Tugend der Liebe bereits in der Commentirung des ersten Buches der Sentenzen anläßlich der Lehre vom heiligen Geiste gethan hatte.

Auf dem Gebiete der Sacramentenlehre nimmt d'Ailly[1] unter Berufung auf Duns Scotus und Occam Stellung gegen die thomistische Lehre von einer den Sacramenten einwohnenden geistigen Kraft zur Erwirkung der sacramentalen Gnade; eben so verwirft er die von Heinrich von Gent angenommene göttliche Assistenz in Form einer besonderen Art der göttlichen Präsenz; die Sacramente sind nur in uneigentlichem Sinne, nämlich in Folge des göttlichen Willens, wirksame Ursachen der sacramentalen Gnade. Von den einzelnen Sacramenten werden die Taufe, Firmung und Eucharistie behandelt, letztere der Natur der Sache nach am ausführlichsten. In den die beiden ersten Sacramente betreffenden dogmatischen Erörterungen[2] bezieht er sich wiederholt auf Richard's von Armagh Werk de quaestionibus Armenorum, aus welchem er unter Anderem den Satz adoptirt, daß die fünf Sacramente: Taufe, Firmung, Priesterweihe, Buße, letzte Ölung eine und dieselbe Form haben, nämlich die Spendung im Namen des dreieinigen Gottes, obschon diese Form durch die Gebete, mit welchen sie verbunden ist, in den verschiedenen Sacramenten accidentell variirt wurde.

Die Theologie des Altarssacramentes[3] reducirt sich bei d'Ailly auf folgende Sätze:

1. Obschon derselbe Leib Christi, welcher localiter im Himmel ist, realiter im Sacramente auf dem Altare gegenwärtig ist, so doch beiderseits in anderer Weise, im Himmel nämlich circumscriptive, im Sacrament diffinitive. Unter circumscriptiver Gegenwart ist die

---

[1] Sentt. IV, qu. 1, art. 1.

[2] Sentt. IV, qq. 2—4.

[3] Sentt. IV, qq. 5 et 6.

dem Raume commensurirte Gegenwart zu verstehen, zufolge welcher jeder Theil des Körpers in einem anderen Raumtheile ist, während die diffinitive Gegenwart die Präsenz des ganzen Körpers in jedem einzelnen Theile des von ihm eingenommenen Raumes bedeutet. Daß derselbe Körper zugleich an zwei Orten, im Himmel und auf dem Altare gegenwärtig sein könne, sucht Occam dadurch denkbar zu machen, daß auch die intellective Seele in ihrer Ganzheit in jedem der verschiedenen Theile des ihr eignenden Körpers gegenwärtig ist. An der diffinitiven Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente kann der gläubige Christ sich nicht stoßen, der aus der Schrift weiß, daß Christus durch verschlossene Thüren zu seinen Jüngern eintrat; es ist kein größerer Widerspruch, daß zwei Theile desselben Körpers denselben Raum einnehmen, als daß zwei von einander verschiedene Körper denselben Raum einnehmen.

2. Obgleich Christi Leib als körperliche Quantität Christi im Himmel und im Sacramente existirt, so ist er doch nicht nach seiner körperlichen Quantität im Sacramente vorhanden. Dieß ergibt sich aus dem Begriffe der diffinitiven Gegenwart im Sacramente. D'Ailly bemerkt, daß in dieser Proposition die körperliche Quantität Christi als Quantitas continua zu verstehen sei, und nicht als Quantitas discreta; denn als Quantum discretum ist der Leib Christi auch im Sacramente vorhanden. D'Ailly betont dieß im Gegensatze zu Occam, der den Unterschied zwischen discreter und continuirlicher Größe nicht beachtend, die Quantität des Leibes Christi mit der Substanz und Qualität zusammenfließen läßt.

3. In Folge der Unterscheidung zwischen continuirlicher und discreter Quantität muß weiter asserirt werden, daß der im himmlischen Leibe Christi statthabende Ordo partium in toto und Ordo partium in loco beim sacramentalen Leibe Christi wegfällt; dieser ist wol aus quantitativen Theilen zusammengesetzt, aber keine Quantitas continua, läßt sonach auch nicht das in der Quantitas continua statthabende Ordnungsverhältniß der Theile zu, wodurch jedoch keineswegs eine organische Gliederung der Theile ausgeschlossen ist. Denn diese letztere kann ohne locale Distanz der Theile statthaben, und setzt nur einen Unterschied natürlicher Dispositionen in den räumlich nicht geschiedenen Theilen voraus; obschon z. B. die Dispositionen von Hand und Fuß in demselben Raume sind, sind sie doch ihrer Natur

nach von einander verschieden. Adam Hibernicus[1] besteht gegen Occam darauf, daß auch im sacramentalen Leibe Christi ein Ordo partium in toto statthaben müsse; da er aber andererseits zugibt, daß kein Ordo partium in loco statthabe, so zerfällt seine Ansicht in sich selbst.[2]

4. Es läßt sich nicht durch die natürliche Vernunft beweisen, daß der sacramentale Leib Christi nicht eben so wie der circumscriptive Leib alle Actionen[3] und Passionen[4] haben könne, welche auf die dem Passum inhärirende absolute Form abzielen, und deren Princip die Natura corporalis ist. Demzufolge ist nach d'Ailly's Dafürhalten Occam im Rechte, wenn er behauptet, daß der Leib Christi im Sacramente nicht bloß per accidens eine örtliche Bewegung erfährt, daß er nicht von Gott, sondern auch organisch von der Seele Christi bewegt werden könne,[5] und daß diese unter Concurrenz des mensch-

[1] Adam Hibernicus, dem Franciscaner-Orden angehörig und Oxforder Doctor (c. a. 1320), hinterließ: Quaestiones quodlibetales; Comm. in 4 lib. Sentt. Waräus hält ihn für identisch mit Adam Goddam; Gregor von Rimini citirt ihn öfter unter der Benennung Adamus Doctor, Doctor Hibernicus.

[2] Quaecunque componunt unum totum, uniuntur in uno toto; sed partes substantiae corporis Christi componunt unum totum, et similiter partes albedinis componunt unum totum; ergo uniuntur et componuntur i. e. simul in unum ponuntur. Vel ergo in Sacramento quaelibet cum qualibet unitur aut componitur immediate vel mediate. Si immediate, habetur propositum, quod una non plus unitur alteri ibi quam alia. Si mediate, contra quamlibet est simul cum qualibet et aequaliter simul; sed ubi aliqua sunt simul aequaliter, ibi aequaliter sunt immediata: ergo quaelibet cum qualibet vel cuilibet est ibi immediata. Si ergo aliquae ibidem uniuntur alteri mediate, sicut dicit positio, sequitur quod aliqua simul tempore et loco erunt mediata, quod implicat. Sentt. IV, qu. 5, art. 2.

[3] Non minus potest aliquod principium activum habere actionem, quando se toto est praesens alicui passo puta calefactibilis, quam si per unam partem esset praesens uni parti illius et per aliam partem esset praesens alteri parti. Sed corpus Christi in hostia est praesens hostiae se toto toti et cuilibet parti; igitur calor corporis Christi potest agere in hostiam et calefacere eam etc. Sentt. IV, qu. 5, art. 3.

[4] Corpus Christi in hostia existens potest videri oculo corporali, quia est sufficienter activum non tantum in medium, sed etiam in oculum, quia se toto est praesens cuilibet parti oculi et medii etc. Ibid.

[5] Movere organice est movere primo unam partem et post mediante illa aliam; sicut est in motu animalis, quo primo forte movetur cor et post mediante motu cordis alia pars magis propinqua et post tertia etc. Sed movere non organice est movere totum et partem aeque primo. Ibid.

lichen Willens Christi mit dem göttlichen Willen den sacramentalen Leib auch non organice bewegen könne. Duns Scotus sagt wol ganz mit Recht, daß der sacramentale Leib Christi nicht vom Priester bewegt werden könne; er ist aber im Unrechte, wenn er dafürhält, daß nicht die menschliche Seele Christi, sondern nur Gott den sacramentalen Leib bewege. Er verwirft nämlich die Unterscheidung zwischen intellectiver und sensitiver Seele als zwei distincten Wesensformen, und läßt die Seele Christi als wollende nur in Concurrenz mit dem göttlichen Willen thätig sein, woraus folgt, daß sie nur in uneigentlichem Sinne den sacramentalen Leib bewege. Vollkommen richtig sagt er aber, daß die Seele Christi im sacramentalen Leibe Christi alle intellectiven Functionen eben so üben könne wie im circumscriptiven Leibe. Gemeinhin ist mit Occam zu sagen, daß dem eucharistischen Christus alle Actionen und Passionen, alle Accidenzen und accidentalen Formen, welche dem im circumscriptiven Leibe existenten Christus zukommen, zu attribuiren seien, sofern nicht de ordinata Dei voluntate es sich anders verhält.

Obschon d'Ailly Occam's theologische Auffassung der Abendmalslehre vor jener aller übrigen scholastischen Theologen bevorzugt, beanstandet er deßungeachtet den von Occam aufgestellten Transsubstantiationsbegriff. Occam definirt die Transsubstantiation als Eintreten einer Substanz an die Stelle einer anderen, welche zu sein schlechthin aufhört, während die Accidenzen derselben erhalten bleiben, ohne daß sie von der nachfolgend eintretenden Substanz, die unter ihnen enthalten ist, informirt wurden. D'Ailly findet diese Definition ungenügend; ihr zufolge könnte Gott keine accidenzlose Substanz transsubstantiiren; sie hebt ferner nicht hervor, daß das Eintreten der nachfolgenden Substanz unmittelbar mit dem Aufhören der früheren Substanz verbunden sein müsse. Es ergibt sich weiter aus ihr die wunderliche Folgerung, daß das eucharistische Brot im Wandlungsacte in die Accidenzen des Leibes Christi transsubstantiirt oder wenigstens transaccidentirt werde. Endlich behauptet Occam in seinem Sentenzencommentare auch die der kirchlichen Glaubensdefinition widersprechende Ansicht, daß das Brot, wie in den Leib, eben so auch in das Blut und in die intellective Seele Christi transsubstantiirt werde, welches letztere doch nur uneigentlich statthat, und von Occam selber in seiner Abhandlung über das Altarssacrament zurückgenommen worden ist. D'Ailly definirt die Transsubstantiation als unmittelbare Aufeinander-

folge zweier, einer gemeinsamen Materie oder eines gemeinsamen Subjectes entbehrender Res, deren letztere per se sofort beginnt, wenn die erstere gänzlich zu sein aufhört. Diese Definition wird theils jener Occam's, theils jener des Duns Scotus gegenübergestellt, sofern es bei letzterem den Anschein hat, als ob es sich, statt um eine Transsubstantiation, um eine Transformation, d. i. um Inducirung einer neuen Wesensform durch Zerstörung der früher vorhanden gewesenen handle. D'Ailly anerkennt, daß die gewöhnliche und gemeinhin herrschende Auffassung der Transsubstantiation ein Aufhören der Substanz des Brotes nach dem Wandlungsacte bedeute; er schließt sich dieser Auffassung an, obschon er dafürhält, daß sie weder in der Schrift noch in der kirchlichen Definition des Transsubstantiationsdogma vollkommen bestimmt ausgesprochen sei, und eine Coexistenz der Brotsubstanz mit der Substanz des Leibes Christi dem natürlichen Denken mindere Schwierigkeiten bereitet, als die gemeingiltige Annahme. Die Deutung, daß die Brotsubstanz Leib Christi werde, erscheint ihm widersinnig, weil damit gesagt würde, daß das Brot zu einem Theile des Leibes Christi werde. Eine andere Ansicht, daß das Brot nicht schlechthin aufhöre, sondern auf eine durch sich subsistirende Materie, die eine andere Form recipire, reducirt werde, läßt sich zwar weder aus der Schrift, noch durch natürliche Vernunftgründe schlechthin widerlegen, stimmt jedoch nicht mit der gemeinhin herrschenden kirchlichen Auffassungsweise. In Bezug auf die nach der Transsubstantiation zurückbleibenden Accidenzen des Brotes sind mehrere Ansichten geäußert worden. Einige sagten, die Quantität, selber nunmehr subjectlos, sei das Subject aller übrigen Accidenzen; diese Annahme ist falsch, weil sich die Quantität von Substanz und Qualität nicht trennen läßt. Die gewöhnliche Annahme ist, daß sämmtliche Accidenzen ohne Subject zurückbleiben; zu dieser bekennt sich auch d'Ailly, mit dem Beifügen, daß der aristotelische Begriff der Accidenz vom Standpuncte des Glaubens aus einem Non posse esse sine inesse in jenen eines Posse esse sine inesse umgewandelt werden müsse.

Diese letztere Bemerkung ist charakteristisch für d'Ailly's Verhältniß zur aristotelischen Philosophie als einer auf natürliche Denknothwendigkeiten gestützten Weltlehre. D'Ailly gibt hier und anderwärts, wie wir bereits sahen, zu verstehen, was er von diesen angeblichen Denknothwendigkeiten halte; sie sind bei Aristoteles auf einen glaubenswidrigen Naturalismus gestützt, und müssen sich deßhalb eine

Umformung gefallen lassen, durch welche sie mit den natürlichen Probabilitäten des christlich-gläubigen Denkens in Übereinstimmung gesetzt werden. Die von Thomas auf Grund der aristotelischen Ontologie und Kosmologie vorgenommene Concordirung des natürlichen Vernunftdenkens mit dem christlichen Glaubensbewußtsein und der hierauf gestützte Nachweis der vollkommenen Rationalität des supranaturalen Lehrgehaltes der kirchlichen Abendmalslehre wird von d'Ailly einfach verworfen. Die Kluft zwischen theologischer Wahrheit und natürlichem Vernunftdenken ist allerdings nicht als Widerstreit beider zu fassen, aber bloß deßhalb nicht, weil es überhaupt eine apodiktische philosophische Vernunftgewißheit nicht gibt. Die Differenz zwischen beiden beginnt, die Abendmalslehre betreffend, sich aufzuschließen in der Unterscheidung zwischen circumscriptiver und diffinitiver Präsenz des Leibes Christi; d'Ailly gibt zu, daß aus der Zulassung der Möglichkeit, es könne ein und derselbe Leib an zwei verschiedenen Orten in verschiedener Weise gegenwärtig sein, andere überraschende Möglichkeiten sich folgern lassen; er gibt weiter zu, daß die zweifache, der Art nach verschiedene Gegenwart desselben Körpers an zwei verschiedenen Orten ein dreifaches Wunder in sich schließe.[1] Er erklärt aber offen, lieber drei Wunder auf einmal anzuerkennen, als dem verfehlten Versuche des Thomas Aquinas, das Mysterium auf ein einziges rational faßbares Wunder zu reduciren, seine Zustimmung zu geben. Er erklärt in diesem Puncte es lieber mit Duns Scotus, Occam und Adam halten zu wollen. Wir haben schon oben bemerkt, daß d'Ailly in seiner späteren Lebensepoche mehr und mehr von Occam abgieng und der gemeinkirchlichen Geltung der Doctrin des heiligen Thomas Rechnung trug; diese Umstimmung erfolgte auf dem Boden der in das Gebiet der meditativen Beschaulichkeit hinüberlenkenden moralpsychologischen Betrachtungsweise, in welcher das in der Beschäftigung mit der Bibel wurzelnde christliche Geistesleben d'Ailly's letztlich abschloß.

Welche Stellung d'Ailly, da er noch Pariser Lehrer war, zur thomistischen Doctrin nahm, ist aus seinem Verhalten in der Streitsache des Dominicaners und Pariser Doctors Johann von Montson

[1] Primum, quod alicubi est modo quantitativo et alibi non; secundum, quod est in pluribus locis totaliter distinctis; tertium, quod alicubi est modo speciali sic, quod quaelibet pars sit cum qualibet. Sentt. IV, qu. 5, art. 2.

zu entnehmen, in welcher er als Sprecher der Universität vor Clemens VII in Avignon aufzutreten hatte. Montson war bei seiner Habilitation als theologischer Lehrer (1387) mit Sätzen gegen die von der Pariser Universität festgehaltene Lehre von der Immaculata Conceptio aufgetreten, und recurrirte gegen die Censurirung seiner Sätze durch die Universität und den Bischof von Paris an den Papst. In Folge dessen gieng auch eine Deputation der Universität nach Avignon ab;[1] im Gefolge ihres Führers d'Ailly befand sich dessen Schüler, der damals vierundzwanzigjährige Gerson. Da Montson sich zu seiner Vertheidigung auf die von der Kirche förmlich approbirte Lehre des heiligen Thomas berufen hatte, so sah sich d'Ailly als Vertheidiger des Verfahrens der Universität gegen Montson genöthiget, auch den Modus und die Tragweite der kirchlichen Approbation der Lehre des heiligen Thomas zu erörtern. Die Pariser Universität verwahrte sich feierlich gegen den Gedanken, die dem Andenken und den ruhmvollen Leistungen desselben gebührende Ehre irgendwie antasten zu wollen. Die Kirche habe jedoch durch ihre Approbation seiner Lehre ihn nicht als irrthumslose Auctorität hinstellen wollen, was auch mit den in seinen Schriften enthaltenen Widersprüchen und Irrthümern nicht vereinbar wäre; und insbesondere müsse gerade seine Behauptung, daß einzig Christus ohne Erbsünde empfangen worden sei, als ein Irrthum wider den Glauben der Kirche bezeichnet werden. Als Beispiele von Widersprüchen werden mehrere Änderungen angeführt, welche Thomas an den in seinem Sentenzenwerke ausgesprochenen Ansichten später in seiner theologischen Summe oder in der Summa contra gentiles vornahm; aus letzterer wird insbesondere das Capitel de rerum creatarum absoluta necessitate[2] als besonders anstößig

---

[1] Die auf diese Mission bezüglichen Schriftstücke abgedr. in Gerson Opp. I, pp. 697—722.

[2] Vgl. Gent. II, c. 30. Der Titel dieses Capitels lautet eigentlich: Qualiter in rebus creatis potest esse absoluta necessitas. Daß gerade dieses Capitel speciell ausgehoben wurde, hatte seinen Grund darin, daß einige unter den 14 Propositionen Montson's, welche die theologische Facultät der Pariser Universität als glaubenswidrig censurirt hatte (Verzeichniß derselben in Gerson Opp. I, pp. 693 sq.), auf das erwähnte Capitel sich zu stützen schienen: Ponere aliuqod creatum vel aliqua creata esse simpliciter et absolute necesse esse, non est in aliquo contra fidem (Prop. 6). — Necesse esse non repugnat esse causatum (Prop. 7). — Magis est consonum fidei ponere aliquid citra primum

hervorgehoben, was nach den oben angeführten Äußerungen d'Ailly's über den in seinem Wesen unbegreiflichen göttlichen Willen als absolutes Bestimmungsprincip der geschaffenen Dinge nicht auffallen kann. Die kirchliche Approbation der Lehre des heiligen Thomas könne schon darum nicht in absolutem Sinne verstanden werden, weil Größere als Thomas einem gerechten Tadel nicht entgiengen. Abgesehen davon, daß der Apostel Paulus in die Lage kam, dem Petrus sich entgegenstellen zu müssen, unterlag der heilige Cyprian bezüglich seiner Ansicht über die Ketzertaufe dem Tadel Augustin's; das Decretum Gratiani verwirft die von Hieronymus über 1. Tim. 3, 2 gegebene Erklärung als irrthümlich; das Decretum Gratiani selber enthält glaubenswidrige Irrthümer. Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus enthält manche Sätze, die von den Theologen gemeinhin als irrig angesehen werden. Alle diese Auctoritäten werden von d'Ailly über jene des heiligen Thomas gestellt; als demselben ebenbürtig läßt er Anselm von Canterbury und Richard von St. Victor gelten, die aber gleichfalls von Irrthümern nicht frei seien.

Als Schüler d'Ailly's bewegte sich Gerson anfangs ganz in jenem Gedankenkreise, welchen wir in d'Ailly's Erklärung des Sentenzenwerkes kennen gelernt haben. Er geht in seinen Vorlesungen de vita spirituali,[1] die er als junger Docent an der Pariser Universität hielt, vom göttlichen Willen als absoluter Norm alles Geschehens und absoluter Regel alles Denkens und Urtheilens aus; es gibt keine vom souverainen göttlichen Wollen unabhängige Natur des Guten oder Bösen, sondern alles Gute ist darum gut, weil Gott es will, alles Böse darum böse, weil Gott will, daß es uns als böse gelte. Dasjenige, was wir göttliches Gesetz nennen, gilt ihm als das im menschlichen Denken erfaßte Verhältniß des an sich Einen und absolut

esse absolute et simpliciter necesse esse, quam ponere ipsum sine aliqua additione esse necesse esse (Prop. 8).

[1] Liber de vita spirituali. Gerson Opp. III, pp. 1—72. Über die Entstehung und Abfassungszeit dieser Schrift vgl. Schwab SS. 263 u. 268. Dasjenige, was in Dupin's Ausgabe der Werke Gerson's als Liber de vita spirituali abgedruckt ist, ist laut Schwab's Nachweisungen (S. 320) nur der erste Theil eines dreitheiligen größeren Ganzen, dessen zweiter Theil im Centilogium de impulsibus (Opp. III, pp. 146—155) vorliegt, während es bezüglich des dritten Theiles zweifelhaft bleibt, ob die Schrift de monte contemplationis (Opp. III, pp. 541—578) oder die Theologia mystica (Opp. III, pp. 361—420) dafür zu nehmen sei.

dieselbigen göttlichen Seins zur Vielheit der creatürlichen Dinge; die durch die Vielheit und Verschiedenheit derselben causirte Diversification jenes Verhältnisses fällt außer Gott, und darf nicht in das göttliche Denken verlegt werden. Wenn man sich dem gegenüber auf Augustinus beruft, der von einer Vielheit der göttlichen Ideen spreche, so ist auf Occam's Beleuchtung dieses Punctes zu verweisen, in welcher Gerson eine scharfsinnige Denkleistung erkennt. Die im entgegengesetzten Sinne lautenden Erklärungen hochansehnlicher theologischer Auctoritäten sind als Locutiones impropriae anzusehen, welche nicht etwa, wie man vielfach versucht hat, weiter gesponnen, sondern auf ihren eigentlichen Sinn reducirt werden sollen. Gerson hielt seine Überzeugung von der denkkräftigen Tüchtigkeit Occam's lebenslänglich fest, erklärte aber später,[1] daß es nicht angehe, sich unbedingt auf ihn zu stützen, sondern daß man zu prüfen habe, ob und inwieweit die von ihm zur Stützung seiner Ansichten vorgebrachten Gründe in der heiligen Schrift begründet seien oder nicht. In einem weit früher abgefaßten Schreiben an die Zöglinge des Collegiums Navarra empfiehlt er als vorzügliche Sentenzenerklärer Bonaventura und Durand, er hebt weiter die Quodlibetica Heinrich's von Gent und unter den Werken des heiligen Thomas vornehmlich die Secunda Secundae rühmend hervor.[2] Aus dem Gesagten läßt sich erkennen, daß Gerson auf dem Gebiete der scholastischen Theologie keiner exclusiven Richtung huldigte, deren Vorwalten er vielmehr als die Ursache vieler unnützer Streitigkeiten und als reine Parteisache der mit einander rivalisirenden Orden und Schulrichtungen ansah;[3] daß er ferner in der nominalisirenden Vereinfachung der Scholastik einen geistigen Fortschritt sah,[4] und dem Vorwalten

[1] In dem aus dem Jahre 1418 herrührenden Tractatus, quomodo et an liceat in causis fidei a summo Pontifice appellare seu ejus judicium declinare (Opp. II, pp. 303—308).

[2] Den Werth der Moralpsychologie des heiligen Thomas wußte auch d'Ailly in seiner späteren Epoche besonders zu würdigen. Vgl. unsere Abhandlung: „Nominalisirende Psychologie" u. s. w., S. 115.

[3] Vgl. Gerson's Lectiones contra vanam curiositatem. Lect. II, Consid. 3, Opp. I, p. 97.

[4] Fides saluberrima et omnis metaphysica tradit nobis quod Deus est simplicissimus in supremo simplicitatis gradu, supra quam imaginari sufficimus. Hoc dato, quid opus est ipsam unitissimam essentiam per formas metaphysicales vel quidditates, vel rationes ideales vel alias mille imaginandi vias secernere, dividere, constituere, praescindere ex parte rei ut dicunt, et

platonisirender Tendenzen nicht abhold war, soweit diese der speculativen Mystik Anhaltspuncte boten. Richard von St. Victor, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von Paris,[1] Bonaventura waren seine Lieblingsauctoren, in welchen er eine Befriedigung tieferer Art fand, als sie durch scholastische Subtilitäten zu gewinnen sei, um deren willen ihm insbesondere die Scotistenschule widerwärtig war.[2] Er wirft den Vertretern derselben vor, daß sie, während sie ihre nominalisirenden Gegner Logisten und Terministen schelten, eine ungleich größere Masse logistischer Termini und Unterscheidungen aufgehäuft hätten, und ihre Logistereien für bare Metaphysik hielten.

Logik und Metaphysik stehen in einer wesentlichen Wechselbeziehung zu einander; erstere hat als Vorschule der letzteren dem Studium derselben vorauszugehen, und durch ihre richtige Handhabung den Auswüchsen derselben vorzubeugen. Es gibt eine doppelte Logik,[3] die des theoretischen und jene des praktischen Intellectes, die auch Rhetorik heißt; erstere, deren Schulauctor Petrus Hispanus ist, steht in specieller Beziehung zur Philosophie und Naturwissenschaft, letztere zu den moralischen, politischen und civilrechtlichen Scienzen. Die Logik des theoretischen Verstandes hat zu einem von allen uneigentlichen metaphorischen Auffassungen und tropischen Umdeutungen freien Verständniß der Dinge zu verhelfen; sie gebietet, sich strenge an den Literalsinn der Benennungen der Dinge zu halten, um die Functionen der Suppositon, Ampliation und Appellation fehlerfrei vorzunehmen.[4] Die Logik des theoretischen Intellectes würde jedoch für sich allein nicht ausreichen, gute Redner, Prediger und Sachwalter zu bilden; und auch von der auf die heilige Schrift gestützten kirchlichen Theologie

---

non ex intellectus negotiatione circa eam. Deus sancte, quot ibi prioritates, quot instantia, quot signa, quod modeitates, quot rationes aliqui ultra Scotum condistinquunt; jam mille codices talibus impleti sunt, adeo ut longa aetas hominum eos vix sufficiat legere ne dicam intelligere. Opp. I, p. 100.

[1] Qui miro gratoque opificio speculativam cum suis moralibus absque confusione permiscuit. Opp. I, p. 108.

[2] Vgl. Opp. I, pp. 98, 100.

[3] Lectiones super Marcum (Opp. IV, pp. 203—228), pp. 214 sqq. — Auch zu dieser Schrift gehören mehrere bei Dupin unter anderen Titeln abgedruckte Theile. Vgl. Schwab, S. 263, Anm. 2.

[4] Vgl. über diese drei Functionen in Occam's Sinne: Prantl, Gesch. d. Logik III, S. 373.

hat man zuzugeben, daß sie ihre eigene Logik habe.[1] Die Logik ist wesentlich Scientia sermocinalis, und als solche die Anleitung zum richtigen Sprechen über die Dinge; die richtige Vermittelung zwischen Gedanke und Wort ist zuhöchst in der christlichen Wahrheit gegeben, daher auf Grund dieser auch das richtige Verhältniß zwischen Metaphysik und Logik zu eruiren, und die einseitigen Ausschreitungen jeder aus beiden zu vermeiden sind.[2] Der Metaphysik als Sapienz obliegt, das Seiende als solches zu betrachten; dieses hat ein doppeltes Sein an sich und als Gedankenobject. Das Ens reale kann nur insoweit Gegenstand der Wissenschaft werden, als das Esse objectale desselben in seinem Verhältniß zum Ens reale in's Auge gefaßt und richtig verstanden wird. Eine Grundbedingung des richtigen Verstehens dieses Verhältnisses ist, daß die dem Denken des erkennenden Subjectes angehörigen Veränderungen und Diversitäten des Esse objectale nicht als Beschaffenheiten des hievon nicht berührten Ens objectale angesehen werden.[3] Die Varietät der Rationes objectales oder Modi significandi formales ist von der Diversität der cognoscitiven Thätigkeiten abhängig. Die Modi significandi formales oder ex natura rei drücken eine Beziehung des Gedankens auf das außer dem denkenden Subjecte existirende Object aus; sie heißen formales als Formationen der generellen Bedeutung der Dictiones mit Beziehung auf die dem Denken sich präsentirenden Objecte. Diese Formationen kommen durch die Suppositio personalis zu Stande, im Gegensatze zur Suppositio materialis oder naturalis, welche einfach bei der Dictio als solcher und bei dem Modus significandi derselben ohne Beziehung auf die

[1] Über die der kirchlichen Theologie adaptirte Logik Gerson's vgl. Prantl, Gesch. d. Log. IV, SS. 141.

[2] De concordia metaphysicae cum logica Opp. IV, pp. 821—830. Über die Abfassungszeit dieser Schrift und anderer mit ihr zusammenhängender Arbeiten (Centilogium de conceptibus; Centilogium de causa finali; De modis significandi Opp. IV, pp. 783—821) vgl. Schwab S. 291, Anm. 6.

[3] Et hic est lapsus volentium formalizare vel metaphysicare de rebus in suo esse reali, secludendo illud esse quod habent objectale, quasi si quis vellet intelligere sine intellectu, seu ratiocinari sine ratione. Res enim non ratiocinantur in se ipsis, nec universalizantur, nec signantur, nec abstrahunt, nec abstrahuntur, quoniam istae sunt operationes intellectus, non rerum ipsarum; quamvis sint pro rebus hujusmodi operationes secundum suppositionem personalem et quasi formalem, nec non ex parte rei, si ita placet loqui. Opp. IV, p 822.

sachliche Wahrheit derselben stehen bleibt.[1] Es ist eine Rohheit von Seite der Terministen, lediglich beim Modus significandi materialis stehen bleiben zu wollen d. h. den Übergang von der Logik zur Metaphysik zu unterlassen, während das Gebahren der Metaphysicantes, welche die Vorgänge im Vorstellungs- und Denkleben des menschlichen Subjectes als sachliche Denkapprehensionen ansehen, barer Widersinn ist. Dem fehlerhaften Extrem auf der einen Seite, dem menschlichen Erkennen jede sachliche Wahrheit abzusprechen, steht das andere Extrem gegenüber, die dem menschlichen Intellecte angethane unvollkommene Auffassung des Wirklichen für die absolute, mit der göttlichen Erkenntniß vollkommen übereinstimmende Erkenntniß der Dinge zu nehmen.[2] Damit ist im Grunde nur gesagt, daß es kein menschliches Verstehen der Dinge aus den gottgedachten Ideen der Dinge gebe, und daß wir auf ein empirisches Verstehen der Dinge angewiesen seien, welches alle Unvollkommenheiten der von Gott unermeßlich weit abstehenden, ihm kaum von ferne ähnlichen Dinge an sich hat. Damit soll indeß, wie wir später hören werden, die Prädication des Seins von Gott und den Creaturen nicht zu einer

[1] Significatio et modus significandi dictionis possunt considerari dupliciter: Uno modo pro seipsis et in se ipsis; alio modo per respectum ad res quas significant, quae non sunt ipsa significatio vel modus significandi. Juxta primum modum accipitur suppositio materialis vel etiam naturalis secundum antiquos; juxta secundum modum sumitur suppositio personalis vel formalis secundum aliquos posteriores naturalem suppositionem relinquentes. Opp. IV, p. 823. — Über die von Wilhelm Shyreswood (dem Occam folgte) gegebene Erklärung der Ausdrücke Suppositio materialis, formalis, personalis vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, S. 18, Anm. 61.

[2] Deus nihil intelligit materialiter, nihil contingenter, nihil mutabiliter, nihil dependenter, nihil complexe, nihil false, nihil fallibiliter, quamvis res ab extra quas intelligit distinctissime secundum conditiones suas omnes, sint dependentes materiales, sint contingentes, sint mutabiles, sint propositiones complexae, quaedam falsae, sint possibiles aliter se habere. Sic e converso intellectus creatus non cognoscit Deum immutabilem et unicum necessitate esse etc., nisi quantum juvatur a gratia vel gloria. Patet ex hoc, quod abstrahentium non est mendacium, si recte abstrahant, quamvis intelligant aliter rem quam sit, licet errarent si judicarent quod res sit aliter quam sit. Et hic est lapsus logicam ignorantium vel spernentium, qui ponunt in Deo contingentias a parte rei et formas seu formalitates quales sunt in creaturis et praecisiones et signa, cum sit in natura sua purissimus actus et unicus. Omnis autem creatura potentialis et multa, et vix per analogiam similis, Deo dicta. Opp. IV, p. 824.

bloßen Äquivocation herabgedrückt werden; vielmehr ist die mystische Theologie Gerson's auf den Gedanken der Seinsanalogie Gottes und der Creaturen gebaut.

Die Verwerfung der Ideen als cognoscitiver Vernunftapprehensionen beruht augenscheinlich auf deren Identificirung mit den logischen Allgemeinbegriffen der Dinge, welche, wie Gerson hervorhebt, lediglich durch Denkabstractionen zu Stande kommen, und die unerläßlichen Denkbehelfe und Stützpuncte der menschlichen Ratiocination sind. Er erklärt die Annahme der Realität der Universalien außerhalb der menschlichen Seele d. i. die Universalia in re und beziehungsweise auch die Universalia ante rem für eine pantheistische Häresie, um deren willen Amalrich dem Gerichte der kirchlichen Verdammung anheimfiel; in ihm wurde zugleich auch Scotus Erigena verurtheilt. Gerson beruft sich ferner auf die wiederholte Verwerfung realer Universalien durch die Pariser Universität und durch die Pariser Bischöfe; der Bischof Wilhelm von Paris verurtheilte 1240 auf Antrag der theologischen Facultät die Sätze: Quod multae sunt veritates ab aeterno, quae non sunt Deus; Primum nunc creationis passivae nec est Deus nec creatura. Er führt ferner mehrere hieher gehörige Sätze an, die auf Antrag der Facultät von Stephan Tempier kirchlich censurirt wurden. Er beruft sich endlich auf das vom Constanzer Concil an Hus und Hieronymus vollzogene Strafgericht. Man kann Gott und die Creatur unter den gemeinsamen Begriff des Seins subsumiren, wenn man denselben in einem allgemeinsten unbestimmtesten Sinne versteht, der jede Aussage über das Wesen Gottes und der Creaturen ausschließt; das Sein hat im gegebenen Falle lediglich das Vorhandensein oder Existiren zu bedeuten, und läßt sich in diesem Sinne auch von Substanz und Accidenzen und von den Analogis auf gleiche Weise aussagen. Gewagt und bedenklich wäre es bereits, wenn man die von Gott und den Creaturen gemeinsam auszusagenden Eigenschaften z. B. Gerechtigkeit, in univokem Sinne verstehen wollte. Die Subsumtion Gottes und der Creaturen unter den univoken Begriff des Seins und seiner Eigenschaften: Unum, Verum, Bonum, dient denkerfahrenen meditativen Geistern als Ausgangspunct der Erhebung zum Göttlichen, dessen Gedanken sie dadurch gewinnen, daß sie das Sein zusammt seinen drei Attributen in seiner reinen Allgemeinheit unter Fallenlassen aller den Creaturen anhaftenden einschränkenden Bestimmtheiten als die Ratio

propria des schöpferischen göttlichen Seins, als das absolut Eine, Urwahre und Urgute in selbsteigener Wesenheit erfassen. Statt also Gott mit der Welt zu identificiren, hat man vom Seinsgedanken, der Gott und Welt umfaßt, alles den Creaturen Eigene zu entfernen, um den Begriff von Gott in dessen eigenster Wesenheit zu gewinnen. Diese Via via remotionis wird in der mystischen Theologie des Areopagiten und im Itinerarium Bonaventura's als das richtige Vorgehen empfohlen.

Die Logik als Scientia sermocinalis ist nur ein Theil der Philosophia sermocinalis, welche Grammatik, Logik und Rhetorik umfaßt. In der Philosophia sermocinalis werden die Worte (dictiones) nur nach ihrer conventionellen Bedeutung genommen, vermöge welcher die sprechenden Menschen einander verstehen, während das durch das Instrument der Sprache vermittelte Verstehen der Dinge durch die Scientias reales angestrebt wird. Bezüglich der Grammatik und Logik geht Gerson von d'Ailly darin ab, daß er die von demselben verworfenen scotistischen Modos significandi der Worte[1] als unerläßliche Bedingung der scientifischen Darstellung der Grammatik und Rhetorik gelten läßt.[2] Er legt großen Werth auf die überlieferte Lehre von den Modis significandi,[3] und hält Neuerungen auf diesem Gebiete für bedenklich.[4] Der Werth der in Grammatik und Logik

---

[1] Vgl. Prantl IV, SS. 106 ff.

[2] Ex modis significandi secundae intentionis composita est Grammatica et Logica. Unde consurgunt traditiones praedicabilium et praedicamentorum, suppositionum, obligationum (über den Begriff der Obligatio Occam's Definition bei Prantl IV, S. 41, Anm. 162) cum suis annexis in Logica, declinationes, genera, conjugationes et regimen in Grammatica, cum adjunctis multis. De modis significandi (Opp. IV, pp. 816 sqq.) p. 820.

[3] Ex modis grammaticalibus et logicalibus plurimae difficultates in quavis scientia, maxime in Theologia, possunt terminari; patet in aliquibus, ubi minus videretur, ut cur ista negatur? Essentia divina generat, et illa conceditur: pater qui est essentia generat. Hoc enim facit modus significandi absolutus et relativus. Non oportet per omnia fallaciarum genera discurrere, quarum dissolutio, etiam circa divina, facile apparebit, si principium, syllogismos per dici de omni et per dici de nullo regulans, fuerit bene secundum traditionem Logicae Aristotelis intellectum. Ibid.

[4] Sic enim de mutatione legum tradit Philosophus, etiamsi novae videantur meliores, non esse passim expediens. Consuetudo enim est altera natura, quae legibus assuetis dat vigorem. Ibid.

exponirten Modi significandi[1] erprobt sich auch auf dem Gebiete der metaphysischen und theologischen Forschung;[2] das Festhalten an ihnen führt einen sicheren Damm auf gegen das leichtfertige Gebahren der Logisten. Im Festhalten an den grammatikalischen und logischen Modis significandi läßt sich nach Gerson der von jeder tieferen Theologie anerkannte Satz, daß Gott extra genus sei, erhärten;[3] er thut hiemit einen entschiedenen Schritt über d'Ailly's Theologie hinaus, bei welchem die Läugnung einer stricten Erweisbarkeit der Einheit und Einzigkeit des göttlichen Seins augenscheinlich mit der Nichtanerkennung jenes Satzes zusammenhieng. Auch darin nimmt Gerson gegen d'Ailly Stellung, wenn er auf die Lehre von den Modis significandi sich stützend, die von d'Ailly verworfene formale Unterschiedenheit der göttlichen Eigenschaften unbeschadet der absoluten Identität jeder einzelnen derselben mit dem göttlichen Sein anerkennt. Diese Unterschiedenheit verwerfen käme der Läugnung des Vorhandenseins einer wirklich vorhandenen Gotteserkenntniß unter den Menschen gleich. Während ferner d'Ailly über Aristoteles im Allgemeinen günstig urtheilt, wobei er freilich vornehmlich die philosophische Weltlehre desselben im Auge hat, besteht Gerson darauf, daß das Organon und die darauf gebaute scholastische Logik des 13. Jahrhunderts nicht unterschätzt werde. Selbst den Antheil des Duns Scotus an der Ausbildung derselben will er, wie wir sahen, wenigstens relativ anerkannt wissen.

---

[1] Modus significandi grammaticalis et logicalis differunt, quoniam Grammaticus congruum respicit et incongruum, Logicus autem verum et falsum; propterea sufficiunt Logico tantummodo duae partes orationis nomen et verbum, cum apud Grammaticos octo numerentur. O. c, p. 817.

[2] Ex modis significandi Grammaticae et Logicae possunt intelligi sufficienter et salubriter valde proprietates entis simpliciter, quae sunt unum, verum, bonum secundum tria in divinis appropriata, cum ceteris difficultatibus circa ista formatis. Et hoc per comparationem ad ens secundum quid cum proprietatibus secundum quid ad ens simpliciter. Illud autem simpliciter dicitur, quod sine addito dicitur, et solum illud est unum ens verum, primum et bonum. Et est ens secundum Metaphysicum extra omne genus. Logicus vero potest univocationes et analogias et equivocationes et chimaeras fabricare, prout voluerit. Unde contentio consurgit aliquando Logicorum cum Methaphysicis et e contra, dum quaeritur utrum Deus sit in genere, aut si ens sit univocum ad Deum et creaturas, aut si sit aequivocatio in mente. O. c., p. 820.

[3] Siehe vorletzte Anmerkung.

Gerson's Bestehen auf der Realität einer metaphysischen Erkenntniß im Sinne der christlichen Platoniker in Verbindung mit seiner Werthschätzung der im Gebiete der uneigentlichen Locutiones sich bewegenden, auf Weckung und Belebung des affectiven Seelenlebens abzweckenden Rhetorik läßt uns den geistigen Grundhabitus Gerson's als mystischen Theologen erkennen. Gerson postulirt die Mystik als nothwendige Ergänzung der scholastischen Erkenntniß, deren Bemühen um eine allseitig entwickelte und vollkommen sichergestellte rationale Erkenntniß an einer inneren Unmöglichkeit kranke, da der theoretisch erkennende Mensch nicht der ganze und volle innere Seelenmensch sei, und demnach auch die volle und lebendige Wahrheitserkenntniß, die wesentlich mit der Gotteserkenntniß zusammenfällt, nicht ohne wesentlichen Mitantheil des Herzens und Gemüthes zu Stande komme. Philosophie und Theologie und insgemein jede Wissenschaft hat es mit Concepten zu thun. Unter Concept ist gemeinhin der auf liebevolle Mittheilung des Guten abzweckende Act eines im eigenen oder fremden Schooße Concipirenden zu verstehen.[1] Der höchste und oberste aller Concepte ist jener des Seienden. Der erste Concipient dieses Begriffes und alles dessen, was er in sich faßt, ist Gott, und die active Conception des Ens primum mit Gott selber identisch. Aber auch das in der Conception Concipirte ist mit Gott identisch; und so treten in Gott nach der probablen Ansicht Einiger Conceptio activa und Conceptio passiva als Vater und Sohn auseinander, gleichwie in der gemeinsamen diffusiven Spiration Beider active und passive Spiration auseinandertreten. Im allgemeinen Schooße der Dinge ist der Concept des Seienden und der Lebensantrieb zum Concipiren in vielfältiger Weise als göttlicher, englischer, rationaler, animalischer, vitaler und rein natürlicher Concept und Antrieb enthalten. Soweit der Concept des Seienden auf den ersten, Concipienten Gott sich bezieht, kann er nur gut, schön, edel sein; anders verhält es sich in seiner Beziehung auf die concipirenden und concipirten Creaturen, besonders sofern es sich um die rationalen Creaturen handelt. Die Conceptionen der Sünde sind jederzeit unedel, häßlich, wahre Mißgeburten. Die Concepte sind desto vollkommener, je mehr sie innerlich und immanent sind; der vollkommenste Concept ist der absolut innerliche und consubstanziale göttliche Concept.

[1] Centilogium de conceptibus (Opp. IV, pp. 793—806) p. 794.

Die übrigen Concepte, nämlich jene der Creaturen, verhalten sich zum göttlichen Concept als nach außen gehende Concepte, als von Gott gesprochene Namen, Laute und Worte. Unter diesen Namen steht in der Hierarchie der Creaturen der Name Jesus obenan, ihm folgt der Name Maria, sodann die Namen der Engel in ihren abgestuften Ordnungen; weiter die Namen des Lucifer und seines Anhanges, welche aber wegen des Verlustes des Gnadenlichtes dunklen, verwitterten, halbverlöschten Namen gleichen. Der Conceptus entis steht desto höher im Range, je mehr er von Actualität, und je weniger er von der der Materie attribuirten Potenzialität an sich hat; das Gegentheil gilt von der, der Form zugetheilten Virtualität, welche desto geeinigter ist, je vielfältiger sie ist.

Alle in den creatürlichen Existenzen möglichen Conceptionen sind im Menschen geeiniget, welcher deßhalb Omnis creatura oder Mundus minor heißt. In ihm finden sich die intellectuelle, rationale, animalische, vitale und rein natürliche Conception. Die Conceptus formaliter cognitivi des Menschen scheiden sich zusammt den ihnen entsprechenden affectiven Conceptionen[1] in drei Genera gemäß der Dreitheilung: Mens superior, Ratio oder Sensus interior, Sensus exterior. Er läßt die Conceptionen dieser drei Vermöglichkeiten in einem dreifachen Schooße der Anima rationalis vor sich gehen, im Uterus des Sensus exterior, der fünf Abtheilungen hat, im Uterus organicus interior,[2] und im Ventriculus intelligentiae non utentis organo corporis. Die Acte der Intelligenz, die ohne Vermittelung

[1] In welcher Weise das Verhältniß von Intellect und Wille zum Wesen der Seele bestimmt werden solle, läßt Gerson auf sich beruhen. Er spricht nur im Allgemeinen davon, daß der Unterschied zwischen dem rein immanenten und dem aus sich herausgehenden göttlichen Concipiren auch in Concepten der Creaturen sich reflectire: Sunt inter se diversi realiter et si fuerint intra manentes, sunt saepe accidentales; quicquid sit de ponentibus quod essentia rationalis animae germinat suas vires et potentias consubstantiales, cujusmodi sunt intellectus et voluntas, quas esse accidentia connaturalia quidam tradunt. O. c., p. 794.

[2] Er läßt hier wieder die Frage unentschieden: Utrum sola rationalis anima sit subjectum inhaesionis omnium conceptuum suorum (scil. tanquam radiationum a sensationibus receptarum) vel totum compositum ex organo et anima, problema videtur, prout de subjecto materialium accidentium. Dicunt aliqui quod solam materiam informavit, quamvis totum compositum denominent. Sic visio, quae causatur ab anima rationali utique indivisibili inhaeret sibi soli, quamvis totum oculum vel hominem videre denominet. O. c., p. 796,

der Sinnesorgane zu Stande kommen, rücken den Menschen in die Nähe der englischen Wesen, und setzen ein unmittelbares Berührtwerden der Seele durch Gott voraus, wodurch zwar in der natürlichen Weise des Erkennens der Seele nicht eine bestimmte intellective Erkenntniß zugemittelt, wol aber die Erlangung derselben ermöglichet wird.[1] Daß die reine Intellection nicht ohne göttliche Lichteinstrahlung statthaben könne, ergibt sich als denknothwendige Folgerung aus Gerson's Satze, daß die Seele von Gott als Tabula rasa geschaffen wird, und alle ihre Erkenntnisse durch Vermittelung der Sinne und Sinnesvorstellungen erlangt.[2] Die intellectiven Erkenntnisse werden durch die Abstraction von der zeitlich-örtlichen Beschaffenheit der Dinge und vom materiellen Sein derselben gewonnen, wobei die Seele aus der Region des Contingenten und Zufälligen in den Bereich des Ewigen und Nothwendigen emporgehoben wird. Wie soll diese Erhebung statthaben, wenn nicht in Folge eines geheimnißvollen Contactes der Seele mit Gott, in Folge dessen der menschliche Intellect die Dinge nicht nach dem, was sie an sich sind, sondern was sie nach ihrer dem menschlichen Intellecte entsprechenden Seite als Object geistiger Vorstellung sind, erkannt werden.[3] Diese Art des intellectiven Erkennens

---

[1] Conceptus in utero rationalis animae in ventriculo intelligentiae non utentis organo corporali proximi sunt conceptibus angelicis .... non quin intellectus immediate formetur a Deo, non ab alia intelligentia secundum errorem quorumdam .... Conceptiones aliquae dicuntur immediate fieri in utero intelligentiae humanae, non quin requiratur objecti praesentatio et luminis spiritualis irradiatio et species intelligibilis. O. c., p. 801.

[2] Conceptiones intelligentiae humanae non fiunt per impressionem idearum separatarum, quae non sunt Deus, ut Plato dicitur posuisse; nec per solam inspectionem phantasmatum, ut Aristoteles dixit; nec per influxum solum intelligentiae vel separatarum intelligentiarum, ut Avicenna posuit; nec per actualem conclusionem rerum intelligibilium in anima, ut alii fabulati sunt; sed conflatur ex omnibus verus catholicorum modus, quod anima in sui prima creatione est sicut tabula rasa, et quod capit scientiam suam a sensibus et a phantasmatibus per abstractionem ab hic et nunc et a materia, et proinde scientia est de necessariis et aeternis et impossibilibus aliter se habere. O. c., p. 802.

[3] Non accipit intellectus res ut in actu, sed ut in aptitudine; quae aptitudo necessaria est, non quidem in se, ut sonat positio Aristotelis, sed in Deo, quia nihil est aeternum nisi Deus vel in Deo. Et in hoc concederetur positio Platonis secundum interpretationem Augustini, quod Deus est aeterna causa omnium rerum in essendo (supple aptitudinaliter) et ratio aeterna

durch Emporhebung aus der Region der empirischen, zeitlich-irdischen Zufälligkeit in den Bereich der ewigen Vernunftnothwendigkeit entspricht dem Wesen des menschlichen Intellectes, der als Propria forma des Menschen, d. i. als die den Menschen von den sinnlichen Lebewesen unterscheidende specifische Form vom zeitlich-irdischen sinnefälligen Sein desselben wesenhaft unterschieden ist.[1] Unter dem Nothwendigen, Nichtandersseinkönnenden an den Dingen hat man die begrifflichen Determinationen derselben zu verstehen, mit deren Erkenntniß sich der zeitliche Erdenmensch zufrieden zu geben hat, da er in das Wesen der Dinge nicht einzudringen vermag.

Der Verzicht auf eine Erkenntniß des Wesens der Dinge ist es, welcher Gerson's theoretische Vernunftforschung von der speculativen Theologie eines Thomas Aquinas und von der metaphysischen Theologie eines Duns Scotus abscheidet. Dieser Verzicht hängt mit seiner Auffassung des Begriffes der Seele und des Intellectes zusammen. Er verwirft die Unterscheidung zwischen Intellectus agens und Intellectus possibilis, somit auch den Gedanken eines Hervorziehens des im Intellectus possibilis vergeistiget enthaltenen Wahrheitsgehaltes oder Wesensgehaltes eines Dinges (Thomas) oder des Hineinblickens in diesen Wahrheitsgehalt (Duns Scotus). Das Abstrahiren bedeutet vielmehr ein Sichlosmachen der Seele von der im Vorstellen präsenten sinnlichen Erscheinung des Dinges durch Hinwendung auf den reinen Begriff desselben, dessen Elemente allerdings noch die Seele selber als Sensus interior zusammenfügt, aber hiebei sich nur als Instrument des mit dem Intellecte verliehenen Lumen spirituale bethätiget, während weiter das im Intellecte der Seele concreirte Lumen spirituale wieder nur zufolge seines verborgenen Contactes mit dem ungeschaffenen Lichte thätig werden kann. Wie der Spiritus animalis Instrument der Anima rationalis,[1] so ist diese Instrument der Mens oder des Intellectes, der seinerseits unter verborgener activer Concurrenz Gottes thätig ist. Das specifische Object des Intellectes

cognoscendi (supple exemplaris vel idealis) et aeternus ordo vivendi tanquam causa finalis. Ibid.

[1] Conceptus formari possunt ab anima rationali mediante spiritu animali, qui est proximum animae instrumentum in cellulis cerebri, et hoc de rebus ad extra non sensatis, sicut concipitur mons aureus .... imo quidditates substantiarum per discursum et resolutionem sic formantur in ventre rationis quia pro statu viae non cernuntur; alioquin intellectus cognosceret panem non esse in hostia consecrata. O. c., p. 797.

ist das transcendente Ens mit seinen Attributionen: Unum, Verum, Bonum. Der einfache Concept des Ens ist das erste incomplexe Princip der intellectiven und rationalen Thätigkeit, wird aber vom zeitlichen Erdenmenschen zufolge der Verbindung des Intellectes mit der von den sinnlichen Vorstellungen beeinflußten Anima rationalis nur selten in voller Reinheit erfaßt.[1] In verhüllter Weise wird der einfache Concept des Ens dem zeitlichen Erdenmenschen auf allen jenen Wegen nahegebracht, auf welchen überhaupt ein geistiges Erfahrungsleben zu Stande kommt;[2] seine reine Erfassung ist nicht bloß eine geistige, sondern zugleich sittliche That und Errungenschaft,[3] die jedoch auf natürlichem Wege nicht bis zu einer intuitiven Apperception sich steigern läßt.[4] Der rein auf dem Erfahrungswege gewonnene einfache Concept des Ens ist unklar und unbestimmt;[5] reiner und bestimmter ist er, sofern er durch Abstraction und durch Resolution,

[1] Conceptus simplex entis sincerus et elicitus non habetur in via naturaliter et de communi lege, nisi per multas abnegationes et resolutiones factas ab intellectu, qui fundat se in hoc lumine divino signato super eum, quo omne perfectum necessario reducitur ad perfectum, sicut potentia ad actum, et privatio ad habitum. O. c., p. 798.

[2] Conceptus simplex entis in viatoribus hominibus recipi potest et gigni tot modis, quot modis in ceteris quibuslibet creaturis. Unde concipi potest ens primo naturaliter sicut amor et bonitas. Secundo potentialiter ut memoria meminit sui, secundum Augustinum. Tertio habitualiter, sicut per habitum acquisitum vel infusum. Quarto objectaliter, per species proprias sensibilium. Quinto objectaliter, per species alienas componendo, dividendo, ratiocinando, abstrahendo. Sexto specialiter in homine per nomina ad placitum significantia. Tandem intuitive in patria. Ibid.

[3] Conceptus simplex entis genitus per intellectum viatoris in utero purae intelligentiae si diu persistere posset sine commixtione vel involucro sollicitudinum, phantasmatum et concupiscentiarum, ille merito sincera veritas diceretur et agalma pulcherrimum, et pretiosae margaritae claritas fulgens in mente. Et talem appellabat Augustinus pro statu viae sinceram veritatem, quae mox instar coruscationis ut illuxit, resorbetur et involvitur nubeculis phantasmatum, si non stabiliatur mens a gratia. Ibid.

[4] Conceptus simplex entis accipitur hic in via de communi lege non intuitive, sed septem aliis modis in genere, scil. per experientiam et resolutionem seu depurationem quinque modis, et duobus per impositionem et authoritatem seu fidem alterius seminantis. Ibid.

[5] Conceptus simplex entis acceptus per experientiam est aliquando pure vagus et confusus, ut hoc ens; quia qui dicit non ens, dicit ens, et ita de similibus entis acceptionibus cum imperfectione, ut ens in potentia, ens analogum, secundum quid et contingens, creatum et dependens. O. c., p. 799.

d. i. durch Reduction auf den Gedanken des Einen absolut vollkommenen Ens gewonnen wird.[1] Dieser Concept ist indeß für uns in seiner doppelten Mittheilung an uns durch die Philosophie und den christlichen Glauben eine Cognitio quid nominis, und verwandelt sich in eine reale Erkenntniß erst durch die Intellection, obschon diese aus Mangel einer Intuition im Zeitleben stets unvollkommen bleibt, und nicht so sehr ein Erkennen Gottes, als vielmehr ein Erkennen der Creaturen im Lichte der göttlichen Wahrheit bedeutet.[2] Gerson bietet uns in dieser Erklärung einen Commentar zu den Worten des Johannisevangeliums in der dazumal üblichen Versabtheilung: Quod factum est, in ipso vita erat, et vita erat lux hominum (Joh. 1, 3. 4). Wir lernten oben die Deutung kennen, welche Wiclif vom Standpuncte eines extremen Realismus diesen Worten gab; Gerson vermittelt uns die im ursprünglichen Ausgange von einem völlig entgegengesetzten Standpuncte gewonnene Deutung derselben. Sofern er darauf besteht, daß die vom Zeitmenschen gewonnene speculative Gotteserkenntniß eigentlich doch nur eine Erkenntniß der Creaturen im Lichte Gottes ist,[3] und als Erkenntniß Gottes nur eine Erkenntniß

[1] Conceptus simplex entis acceptus per abstractionem et resolutionem purior est et determinatior quam praecedens. Et habet quatuor gradus: Unus est, dum accipitur ens communiter et analogice ad ens creatum et increatum. Secundus est ad ens increatum et substantiam creatam. Tertius est ad ens creatum carens imperfectione qualicunque. Quartus est ad ens simplex unum et perfectum, quo nihil majus seu melius cogitari potest. Verum est, quod praesupposita fide possunt haberi conceptus altiores, etiam per intelligentiam de beatissima Trinitate et per affectionem anagogice sublimatam de torrente voluptatis fontis vitae. Ibid.

[2] Conceptus simplex ejus, quo majus cogitari nequit dicitur pelagus quoddam essentiale infinitum secundum Damascenum, quod necessario est esse suum et solum necesse esse per essentiam et unum et verum et pulchrum et bonum, cetera autem omnia per participationem et quandam imitationis analogiam. Et sunt haec ita certa de Deo apud illos, qui concipiunt resolutive purum esse, quod dubitare non possunt, quia sunt per se nota intellectis terminis aliorum. Nihilominus teneatur regula Dionysii ad Gajum, quod „si quis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum contemplatus est, sed quid eorum ab ipso existentium et cognitorum." Hoc verum est de lege communi, quia non videtur intuitive hic et nunc. Ibid.

[3] Conceptus simplex entis nullo modo potest esse verus, bonus et pulcher, nisi characterizatus seu sigillatus et formatus et quodammodo vivificatus sit ab ente primo simpliciter, quo majus cogitari non potest, cujus nomen est unicum, sanctum et benedictum in saecula. Ibid.

des Quid nominis sei, fußt er auf dem Denkstandpuncte d'Ailly's, nur daß er denselben durch Hinwendung zur Mystik Bonaventura's überschreitet,[1] und der durch reines Vernunftdenken nicht schlechthin zu überwindenden philosophischen Skepsis des Nominalismus das christliche Glaubensideal substituirt.[2]

Gerson anerkennt förmlich die von der Kirche festgesetzte Begriffsbestimmung der intellectiven Menschenseele als Forma corporis, unterläßt es aber, die erkenntnißtheoretischen Consequenzen derselben zu ziehen, indem er die intellectiven Apprehensionen der Seele nicht als höhere ideelle Wiederholungen der realen formativen Thätigkeit der menschlichen Seele faßt. Wie ihm der speculative Begriff der Seele als eines die sinnliche Leiblichkeit innerlich fassenden und von Innen heraus real umschließenden Principes abgeht, so auch der Begriff der idealen Erfassung der Dinge aus dem gottgedachten Wesen derselben. Er faßt das Wesen der Seele vornehmlich von Seite des Unterschiedes derselben von der sinnlichen Leiblichkeit in's Auge, daher er sich dem entsprechend auf erkenntnißtheoretischem Gebiete von der subjectivistischen Auffassung des seelischen Vorstellungslebens nicht losmachen kann. Das Einzige, was er als wahrhaft objectiv gelten läßt, ist der Seinsgedanke, in dessen Kraft ihm nicht bloß die objective Wirklichkeit der sinnlich percipirten Dinge, sondern auch die Wahrheit der im Seinsgedanken zur geistigen Einheit sich zusammenschließenden complexen Concepte feststeht. Diese Concepte sind jedoch nicht so sehr Erzeugnisse einer formativen, als vielmehr Erzeugnisse einer zusammensetzenden Thätigkeit; statt des plastischen Formens hat hier ein verständiges Machen statt, dessen Product einer belebenden Gestaltung durch den

---

[1] Sortitur Deus plura nomina per negationem intellectus . . . Deus secundum Bonaventuram in Breviloquio dicitur lux, ut est ratio cognoscendi omnia. Dicitur speculum, ut est ratio cognoscendi visa et approbata. Dicitur liber vitae, ut est ratio cognoscendi praedestinata et approbata. Et igitur Liber vitae respectu rerum redeuntium, Exemplar ut existentium, Speculum ut entium, Lux respectu omnium. Et ad exemplar spectat idea, verbum, ars et ratio; idea secundum actum praevidendi, verbum secundum actum proponendi, ars secundum actum prosequendi, ratio secundum actum perficiendi, quia supperaddit rationem finis vel intentionem Ibid.

[2] Concurrunt in Jesu duo nomina prima et suprema. Unum increatum quod est ipsum esse purum Dei, sibi soli comprehensibile; aliud creatum, quod est humana natura, quae sicut est perfectissima creaturarum, sic est nomen exaltatum et magnificatum super omne aliud nomen. Ibid.

verborgenen Einfluß der im menschlichen Erkenntnißleben concurrirenden göttlichen Causalität bedarf, um das Gedachte zu einem Nachbilde gottgedachter Wahrheit zu machen. Damit hängt zusammen, daß Gerson in der Beurtheilung derselben complexen Concepte, welche der natürlichen Evidenz entbehren, den ästhetisch-sittlichen Gesichtspunct vorwalten läßt, und zwischen edlen, würdigen, sittlich ansprechenden und unedlen, häßlichen, entarteten Complexionen unterscheidet; diese Unterscheidung bringt er auch in Bezug auf die einfachen Concepte in Anwendung. Schon der Umstand, daß er alle Concepte als Ausgeburten aus dem Schooße der seelischen Innerlichkeit auffaßt, und wie das active Befruchtungsprincip, so auch das Zeitigungsprincip des seelischen Vorstellungs- und Denklebens außer die Seele verlegt, läßt den Gedanken eines selbstständigen Gestaltens und Bildens der menschlichen Erkenntnisse nicht aufkommen; er weiß dem Intellectus agens der speculativen Scholastik keine tiefere Bedeutung abzugewinnen, und wendet sich deßhalb dem Illuminismus zu, wie aus seiner einseitigen Bevorzugung des Bonaventura vor Thomas Aquinas deutlich erhellt. Ein wirklicher Fortschritt auf dem Gebiete der kirchlich-theologischen Speculation wäre nur auf Grund einer harmonisirenden Vermittelung zwischen Thomas und Bonaventura zu erzielen gewesen; für ein solches Unternehmen war aber nicht nur Gerson's Zeitalter nicht vorbereitet, sondern es hat auch in der heutigen kirchlichen Theologie für so lange nicht auf eine ernstliche Inangriffnahme zu rechnen, als nicht der umständliche und weitausgreifende geistige Verständigungsproceß über das überlieferte Gedankenerbe der kirchlichen Schulen des Mittelalters und der nachtridentinischen Theologie bis auf den Beginn des 18. Jahrhunderts herab zu einem relativen Abschlusse gediehen sein wird. Wie weit wir gegenwärtig noch von einem solchen Ziele entfernt sind, sei nur vorübergehend zur Dämpfung hin und wieder sich vernehmbar machender unduldsamer Verlautbarungen bemerkt.

Gerson lehnt den Platonismus auf dem Gebiete der Anthropologie förmlich ab, unter Hinweis auf die Verurtheilung, welche der Parallelisirung des Verhältnisses der Seele zum Leibe mit jenem des Schiffers zu dem von ihm gelenkten Schiffe zu Theil geworden sei. Er hält am aristotelischen Begriffe der Seele als Wesensform des Menschen so sehr fest, daß er die vom Leibe getrennte Seele nur beziehungsweise als Person gelten läßt, weil im eigentlichen Sinne die Persona humana im Unterschiede von jener des Engels wesentlich durch das

Zusammensein der Seele mit dem constituirt werde. Dieß ist wol vollkommen richtig, und gilt gleich sehr für das unvollendete Sein des Menschen wie für den durch die Wiedervereinigung mit dem Leibe bedingten jenseitigen Vollendungsstand des Menschen. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß im geistig-sittlichen Entwickelungsprocesse das Zeitmenschen mehr und mehr der innere Seelenmensch als geistig-sittliche Actuirung der ursprünglichen potentiellen Persönlichkeit des anfangs völlig unentwickelten Menschen sich hervorbildet, und daß dieser innere Seelenmensch in seiner vollkommenen Hervorbildung die im geistig-sittlichen Sinne fertig gewordene menschliche Persönlichkeit bedeutet, durch deren wie immer geartete Beschaffenheit das Verhältniß der Seele zum zukünftigen Auferstehungsleibe derart bedingt ist, daß es in keinem Falle mehr jenem zum gegenwärtigen Erdenleibe gleicht, weil der Auferstehungsleib entweder unbedingt in die Gewalt des in Gott vollendeten seelischen Menschen gegeben, oder ein ewiger Kerker des zum unseligen Sein vollendeten Erdenmenschen sein wird. Der Leib des in Gott vollendeten Seelenmenschen wird ganz darin aufgehen, Ausdruck desselben zu sein, so daß er, obwohl wesentlicher Mitconstituent des Menschenwesens, doch nicht mehr in jener Art und in jenem Grade, wie der zeitliche Erdenleib die personhafte Selbstdarstellung des Menschen bedingt. Grund dessen ist die vollentwickelte geistige Activität des inneren Seelenmenschen, welche einen Grad von ursprünglicher intensiver Innerlichkeit voraussetzt, der da, wo die Mens statt als eigentliches Princip der Persönlichkeit, nur als etwas der Wesensform Eingegeistetes aufgefaßt wird, nicht zu seinem Rechte kommt. Dieß geht bei Gerson auch daraus hervor, daß er das Wesen der jenseitigen Seligkeit unter principieller Überordnung des Willens über den Intellect in die Liebeseinigung mit Gott setzt; er reflectirt sonach nicht auf einen mit dem Wesen der intellectiven Seele potentiell gegebenen Geistgehalt, in dessen ungehemmter und unerschöpflicher activer Entwickelung einzig das Seligsein oder die absolute Befriedigung des Menschen gefunden werden kann. Die Vereinigung mit Gott als absolutem Lebensquell der unerschöpflichen activen Selbstentwickelung ist wol die absolute Grundbedingung des Seligseins und macht durch sich selbst vollkommen selig, erschöpft aber nicht den Begriff des Seligseins als des Zustandes der vollkommensten Activität.

Gerson entbehrt eines speculativen Seelenbegriffes, und begnügt sich mit einer analytischen Aufweisung der seelischen Potenzen mit

Bezug auf die der Seele zugewiesene Endbestimmung, die in der Vereinigung mit Gott besteht. Er unterscheidet drei Stufen des Aufsteigens zu Gott im irdischen Zeitleben, welche entsprechend den drei Stufen der seelischen Lebensentwickelung (animalische, rationale, intellective Lebensthätigkeit der Seele) durch die Via purgativa, illuminativa, unitiva constituirt werden. Die Einigung mit Gott vollzieht sich in der Mens, aus welcher die Lichter übernatürlicher Erleuchtung in das rationale Leben der Seele fallen und damit mittelbar auch die auf dem Wege sinnlicher Erfahrung erlangten Erkenntnisse läutern und klären. Nach seiner natürlichen Seite aber steht das menschliche Erkenntnißleben durchwegs auf dem Grunde der sinnlichen Erfahrung, aus welcher der Erkenntnißstoff desselben geschöpft wird; das der sinnlichen Erkenntniß aus der Mens durch Vermittelung der Ratio zugeleitete Licht besteht nur in Application der formalen Denkprincipien auf den sinnlichen Erkenntnißstoff und in der Apprehension der übergeordneten Dignität des Geistigen über das Sinnliche.[1] Dieses Letztere bekundet nun allerdings ein entschiedenes Hinausgreifen über den Standpunct einer rein empiristischen Seelen- und Erkenntnißlehre, über welche ja Gerson schon durch sein Festhalten am Begriffe der menschlichen Seele als subsistenter Form hinausgestellt ist; sein Festhalten an der angebornen Evidenz der Überordnung des Geistigen über das Sinnliche, des Intellectiven über das Nichtintellective ist die Möglichkeitsbedingung einer speculativen Mystik, und hat bei Gerson einen rationalen Rückhalt an seiner Theorie der Rationes objectales, deren Beschaffenheit dem von der sinnlichen Realität geschiedenen Wesen der Seele entspricht, nur daß zufolge dieser Abscheidung die abstractive Erkenntniß des objectiven Realgehaltes entbehrt, welcher, soweit er überhaupt im zeitlichen Leben erreichbar ist, nur durch die Versenkung in die Objecte der christlichen Glaubenswelt erreicht werden kann. Auf dem Wege des rein theoretischen Erkennens wäre dieß überhaupt gar nicht erreichbar, wie denn Gerson ausdrücklich die von den Philosophen in der bloßen Befriedigung des Erkenntnißtriebes gesuchte Seligkeit als eine widerchristliche Auffassung des Wesens derselben bezeichnet.[2] Gerson vermag eine reelle

[1] De theologia mystica (Opp. III, pp. 365—422), p. 371.

[2] Felicitas a Philosophis posita vel impossibilis est aut multum imperfecta . . . . plus erat ad illustrationem inanem intellectus quam ad pietatem affectus erga Deum; propterea dati sunt in reprobum sensum et in passiones

Befriedigung des inneren Seelenmenschen nur in einem mit den richtigen rationalen Apprehensionen in Übereinstimmung gesetzten Gemüthsleben zu finden, dessen Affectionen den rationalen Apprehensionen die eigentliche Füllung geben, und damit dem inneren geistigen Streben einen wahrhaften Gehalt zuwenden. Dieser Gehalt läßt sich aber nur durch praktische Hinwendung des inneren Menschen zu den auf theoretischem Wege erkannten höchsten Zielen des Menschen gewinnen, das Seligsein ist wesentlich eine sittliche That und Errungenschaft. Die sittlich edlen und gehobenen Stimmungen der Seele müssen die dem zeitlichen Erdenmenschen versagte Anschauung Gottes ersetzen; die mit ihnen verbundenen geheimnißvollen Berührungen durch Gott im christlichen Gnadenleben sind aber relative Anticipationen der dereinstigen jenseitigen Seligkeit.

Die den drei Stufen der cognoscitiven Thätigkeit entsprechenden Stufen der affectiven Thätigkeit sind in abwärts steigender Ordnung gegeben durch die Synderesis, durch den Appetitus rationalis und Appetitus naturalis. Die Synderesis bezeichnet den der menschlichen Geistanlage (Mens) entsprechenden instinctiven Zug zum Guten in dessen reiner, ungetrübter Idealität. Wie die Simplex intelligentia den unmittelbar einleuchtenden Principien der Wahrheitserkenntniß ihre Zustimmung nicht versagen kann, so kann auch die Synderesis nicht umhin, die jenen Principien entsprechenden moralischen Forderungen als richtig zu erkennen, obwol zwischen natürlichem Erkennen und moralischer Anerkennung ein Unterschied zu machen ist,[1] daher zwischen Potenz, Actus und Habitus der Synderesis zu unterscheiden ist. Unter den mancherlei von Gerson angeführten Benennungen und Definitionen der Synderesis heben wir die Benennung Portio originalis animae hervor, welche mit dem der Mens attribuirten unmittelbaren Bewußtsein um den Vorrang des Geistigen vor dem Sinnlichen im Zusammenhange steht. Wir sehen hier, wie Gerson durch seine Vertiefung in die psychische Innerlichkeit des Menschen die mit dem Schematismus der scholastisch-aristotelischen Psychologie ver-

---

ignominiae . . . . Felicitas Christianis tradita per Christum soli praecipue charitati Dei et proximi vacat et intendit per devotionem, quae est pius et humilis affectus in Deum tanquam praecipuus finis in idipsum. Centilogium de causa finali (Opp. IV, pp. 807—816) p. 814.

[1] Mystica theologia (Opp. IV), p. 373.

bundene Äußerlichkeit der Seelenauffassung zu überwinden trachtet.[1] Da er aber denselben nicht principiell und speculativ zu überwinden weiß, so begnügt er sich mit der Berufung auf die innere seelische Erfahrung als den lebendigen Quell einer ächten und wirklichen Seelenkunde, an welchen er sich in Folge der nominalistischen Zersetzung der speculativen scholastisch-aristotelischen Philosophie angewiesen sah. Er schließt aus dem Bereiche der psychologischen Forschung durch die Gränzen, die er demselben gezogen hat, nicht bloß die apodiktischen metaphysischen Determinationen der scholastischen Psychologie,[2] sondern auch das Eingehen auf die der naturwissenschaftlichen Forschung anheimgegebenen Partien der Psychologie aus.[3] Dieß Eine muß unbestreitbar zugegeben werden, daß Gerson durch sein Fußen auf der unmittelbaren Gewißheit der Seele vom Vorrange des Geistigen vor dem Sinnlichen die Möglichkeit des Hinausgehens über die aristotelisch-scholastische Construction der Ethik geschaffen hat, sofern diese lediglich auf dem formalen Principe fußt: Bonum est faciendum, malum vero vitandum. Er weist der Syndereſis außer dieser rein formalen Apprehension, die erst durch eine umständliche metaphysische

[1] Dicamus de anima rationali, quod ipsa pro diversitate officiorum et agibilium distinctas vires habet, distinctas inquam non re sed nomine. Ita enim virtuosa est, ita foecunda, quodammodo ipsa eadem existens, quemadmodum si contineret in se tales virtutes realiter vel aliter ex parte differentes, imo eo amplius, quo virtus non tam unita quam unica fortior est seipsâ dispersâ, sicut sapientia in Deo perfectior est secundum deductionem, ut vult Augustinus locis plurimis de Trinitate, quia est fortitudo, justitia et bonitas, et ita de ceteris perfectionibus, quam si ab eis qualibet distinctione secernatur. Qui aliter sapiunt, viderint quam recte. O. c., p. 370.

[2] Quoniam doctrinae optimus modus est, per resolutivas abstractiones, dum fiunt, vel usque ad prima principia per se nota, vel usque ad simplices rerum quidditates, eas a confusione accidentium et ab involutionibus circumstantiarum forinsecarum denudando, placet hoc loco ipsam simplicem animae substantiam secernere quodammodo in varias denominationes juxta multiplicitatem effectuum ab ipsa eadem producibilium. In hoc itaque mihi videntur formalizantes agere laudabiliter, docte et acute, quod ejusmodi resolutiones queant fieri, quemadmodum apud Mathematicos . . . . Attamen dum affirmant ultra, quod praeter omnem operationem intellectus illa sunt in rebus taliter penitus qualiter intellectus ab eis abstrahens imaginatur . . . . ego procul dubio totâ sententiâ dissentio. O. c., p. 370.

[3] Virtutis sensualis multiplex est officium, multiplex quoque appellatio . . . . quarum omnium virtutum cum suis organis amplior manifestatio . . . . ad Naturales referatur. O. c., p. 372.

Beleuchtung der Begriffe Bonum und Malum einen realen Inhalt erlangt, eine unmittelbare Apperception des ursprünglich gegebenen Realinhaltes des moralischen Bewußtseins zu, auf dessen anthropologische Analyse die speculative Entwickelung der specifischen Idee des Sittlichen gestützt ist. Er hat damit der neuzeitlichen Gestaltung der philosophischen Ethik vorgegriffen, als deren Anticipation insgemein die mittelalterliche christliche Mystik anzusehen ist. Der Grundgedanke der bezeichneten Art der Behandlung der philosophischen Ethik ist die Erhärtung des Testimonium animae naturaliter christianae gegen die Bestreiter oder Läugner des christlichen Sittlichkeitsbegriffes, welchen durch die Nachweisung der Coincidenz der ethischen Organisation des Menschen mit den Exigenzen und allgemeinen Voraussetzungen des christlichen Sittlichkeitsbegriffes begegnet werden muß.

Wir beschränken uns auf diese allgemeinen Angaben über den Charakter der theologischen Mystik Gerson's, deren Auseinandersetzung nicht in eine Geschichte der Scholastik, sondern in jene der Mystik gehört,[1] und gehen auf die Darstellung der mit den bisher geschilderten Zuständen der Theologie und Scholastik in England und Frankreich gleichzeitigen Zuständen derselben in Deutschland über. In Deutschland entstanden im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts nach einander die nach dem Muster der Pariser Universität organisirten Universitäten in Prag (1348), Wien (1365), Heidelberg (1386), Köln (1388), Erfurt (1393), Leipzig (1409), Rostock (1419), Greifswalde (1456), Basel (1460), Ingolstadt (1472), Mainz (1477), Tübingen (1477), zu welchen weiter noch die ihrer Gründungszeit nach den mittelalterlichen Hochschulen sich anreihenden Universitäten in Wittenberg (1502) und Frankfurt a. d. O. (1506) hinzutraten. Unter den dem 14. Jahrhundert angehörigen theologischen Lehrern der Prager Universität[2] treten die Namen eines Adalbert Ranconis,[3] Heinrich

---

[1] Vgl. über Gerson's mystische Theologie Schwab, SS. 329—375.

[2] Über die ersten Anfänge der theologischen Facultät der Prager Universität vgl. Tomek, Geschichte der Prager Universität (Prag, 1849), SS. 4, 22 ff., 39.

[3] Vgl. über ihn Loserth, Archiv für österreich. Geschichte Bd. 57, und Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen Bd. 17, Hus und Wiclif SS. 53 ff. — In den Mittheilungen des Vereins f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen hat neuerlichst Höfler (Bd. 25) die Periode der Universitätsgründungen im 14. Jahrhundert zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung gemacht.

von Oyta, Matthäus von Krakau,[1] Konrad von Soltow und Dietmar von Swerte hervor. Adalbert Ranconis war früher Magister und sogar Rector der Pariser Universität (1455) gewesen; auch Heinrich von Oyta hatte früher an der Pariser Universität gelehrt. Konrad von Soltow und Dietmar von Swerte siedelten später nacheinander (1386 und 1387) an die neugegründete Universität Heidelberg über, wie auch Matthäus von Krakau, welcher durch König Ruprecht (1405) auf den Bischofsstuhl von Worms gelangte. Matthäus von Krakau darf wol auch als einer von Jenen gelten, durch welche die in Prag studirenden Polen von Wiclif's Lehre Kenntniß erhielten und dieselbe in ihr Heimathland trugen. Die speciellen Verbindungen zwischen der Prager und Oxforder Universität, welche dem Bekanntwerden der Wiclif'schen Lehren in Böhmen Vorschub leisteten, datiren aus der Zeit der Vermählung der Anna von Luxemburg, Schwester des Königs Wenzel, mit Richard II (1382). Die philosophische Hinterlage des Wiclifitismus, der extreme Realismus wurde in Prag vornehmlich durch Stanislaus von Znaim, einen der Lehrer des Hus, Peter von Znaim und Stephan Palecz vertreten,[2] welchen Hus später, da sie seinen widerkirchlichen Tendenzen entgegentraten, vorwarf, daß sie aus Realisten Terministen geworden wären. Stanislaus von Znaim war anfangs der eigentliche Führer der Wiclif'schen Strömung an der Prager Universität, und trat auch noch 1403, als die Universität kirchlicher Seits zum ersten Male aufgefordert worden war, sich über die in England bereits verurtheilten Artikel der Wiclif'schen Lehre schlüssig zu machen, leidenschaftlich für dieselben ein, ließ auch bald darauf einen Tractat de remanentia panis erscheinen, welchen er aber widerrief, als eine Prager Synode a. 1405 die Abendmalslehre Wiclif's förmlich verdammte. Zu einem förmlichen Bruche zwischen ihm und Hus kam es aus Anlaß der Abendmalscontroverse an der Prager Universität 1412, welche durch die Verkündigung der von Johann XXIII gegen den König Ladislaus von Neapel gerichteten Bann- und Ablaßbulle hervorgerufen worden war. Hus war dazumal

[1] Vgl. über ihn Loserth: Hus und Wiclif, SS. 68 ff.

[2] Neben und nach diesen Männern traten Prokop von Pilsen, Zdislaw von Zwiertewicz und Johann von Giczin als Vertheidiger der in Wiclif's Schriften de ideis und de universalibus entwickelten Anschauungen hervor. Handschriftliche Fragmente ihrer Vertheidigungsreden finden sich mitgetheilt bei Loserth SS. 282 ff.; 285 ff.; 290.

mit der römischen Kirche schon völlig zerfallen, und bekämpfte die päpstlichen Ablässe mit Wiclif's Argumenten, so wie er auch die kirchlich-demagogischen Sätze Wiclif's öffentlich vertrat. Die Bekämpfung derselben von Seite der theologischen Facultät veranlaßte ihn zur Abfassung seines Tractates de ecclesia, der zum Theile wortgetreu aus Wiclif's Schriften gezogen war. König Wenzel hielt noch immer seine Hand schirmend über Hus, und verbannte nach einem resultatlos gebliebenen Colloquium zwischen Husens Vertheidigern und Gegnern die Führer der letzteren, Stanislaus von Znaim, Peter von Znaim, Stephan von Palecz aus dem Lande. Mit dem Abgange dieser bedeutendsten Gegner Husens gewann der Husitismus das Übergewicht in Prag und im ganzen Lande; seine Erstarkung bedeutete zugleich auch eine entschiedene Reaction gegen das von Hus bereits früher als Universitätsmagister bekämpfte Deutschthum. Was weiter sich ereignete, gehört der Kirchengeschichte an; hier ist nur so viel zu erwähnen, daß in Folge der durch den Feuertod Husens zum Ausbruche gebrachten Husitischen Bewegung nicht nur die theologische Facultät der Prager Universität verödete, ja völlig unterging, sondern auch die übrigen Facultäten derselben von einem ähnlichen Geschicke betroffen wurden;[1] die Magister und Doctoren zerstreuten sich in diejenigen Städte und Gegenden Böhmens, in welchen die mit den Utraquisten und Taboriten zugleich im Streite liegende katholische Partei noch die Oberhand hatte; viele kamen bei der Einnahme ihrer Aufenthaltsorte durch die husitischen Kriegsschaaren um ihr Leben, andere flohen in's Ausland, und hielten sich an verschiedenen fremden Universitäten auf, von welchen sie erst nach Beendigung des Husitenkrieges zurückkehrten. Die Universität hatte sich in der Zwischenzeit aus einer nationalen Bildungsschule in die höchste geistliche Auctorität des Husitenthums verwandelt, mit deren Vertretern die Theologen des Basler Concils und des Prager Domcapitels controvertirten und verhandelten.[2] Zu Anfang des 16. Jahrhunderts bestand die Prager Universität nur als philosophische Facultät mit der geringen Zahl von etwa zehn oder eilf Dozenten;[3] eine förmliche Wiederaufrichtung des theologischen Studiums an der Universität hatte erst in der Mitte des 16. Jahrhunderts statt.

[1] Vgl. Tomek S. 125.

[2] Vgl. hierüber meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, SS. 646—673.

[3] Vgl. Tomek, S. 149.

Heinrich von Oyta, der einst in Paris gelehrt hatte, gieng von Prag wieder nach Paris zurück,[1] wo er mit seinem Freunde Heinrich von Langenstein zusammentraf,[2] und als dieser von Herzog Albrecht III als Lehrer der Theologie an die Wiener Universität berufen worden war (1383), durch Vermittelung desselben in gleicher Eigenschaft nach Wien gezogen wurde.[3] Beide sind die Begründer des theologischen Studiums an der Wiener Universität, welche bis dahin einer theologischen Facultät entbehrt hatte. Heinrich von Langenstein war an der Pariser Universität ursprünglich (seit 1363) als Lehrer der Philosophie thätig gewesen und hatte sich viel mit Mathematik und Astronomie beschäftiget; 1375 erwarb er den Grad eines Licentiaten der Theologie, im folgenden Jahre jenen eines Doctors der Theologie, als welcher er auch lehrend auftrat. Im Jahre 1378 wurde er nebst Marsilius von Inghen und Gerhard von Kalkar von der Pariser Universität an den von ihr als legitimer Papst anerkannten Urban VI abgeordnet. Von Seite des französischen Hofes, der auf der Seite des Gegenpapstes stand, wurde dieser Schritt mißbilliget; ein Theil der Pariser Universität behielt sich, wie bereits angeführt wurde, ein neutrales Verhalten und das Wirken für das Zustandekommen eines allgemeinen Concils vor. Zu dieser Partei stand Heinrich von Langenstein, und veröffentlichte zur Vertheidigung der Ansichten derselben (1381) sein Consilium pacis.[4] Die Pressionen des Hofes auf die Universität bewogen Langenstein, Paris zu verlassen; mit ihm zog eine große Zahl deutscher Lehrer und Schüler von Paris fort, mit der Absicht, in einer deutschen Stadt sich niederzulassen und daselbst ein Studium generale zu gründen. Während er zu diesem Zwecke in den Rheingegenden sich aufhielt und mit verschiedenen ihm befreundeten angesehenen Männern geistlichen und weltlichen Standes Rücksprache hielt, ergieng an ihn der Ruf nach Wien. Langenstein brachte durch

---

[1] Vgl. Aschbach, Gesch. d. Wiener Universität, Bd. I, S. 403 f.

[2] Vgl. über denselben: Hartwig, Leben und Schriften Heinrich's von Langenstein; zwei Untersuchungen (Marburg, 1858). — Aschbach I, SS. 366—402.

[3] Die theologische Richtung des Heinrich von Oyta betreffend ist die Äußerung des Johannes Majoris bemerkenswerth, daß Oyta aus dem Sentenzencommentar des Adam Goddam (c. a. 1390) seine Sententias Adae gezogen habe.

[4] Abgedr. in Gerson Opp. II, pp. 809—840. Vgl. über diese Schrift Hartwig I, S. 42 f. und II, SS. 27—31. Über andere damit verwandte Schriften Langenstein's: II, SS. 31—35; Aschbach I, SS. 383 ff.

seinen Einfluß bei Papst Urban VI, dem er persönlich bekannt war und durch die Hingebung an die Sache desselben sich empfohlen hatte, die von Urban V verweigerte Gestattung einer theologischen Facultät an der Wiener Universität zu Stande. Langenstein vertrat an derselben vornehmlich das exegetische Fach,[1] Oyta als Sententiarier die scholastische Theologie.[2] Auch Langenstein hinterließ einen (vielleicht schon in Paris abgefaßten) Commentar zu den Sentenzen nebst anderen scholastischen Abhandlungen;[3] ob ein metrischer Auszug aus ersterem Werke von ihm selbst herrühre, steht nicht fest. Langenstein war Nominalist, und zeigt in seiner wissenschaftlichen Schulung eine besondere Denkverwandtschaft mit d'Ailly,[4] der theilweise aus ihm schöpfte, auf dem Gebiete der physikalischen Studien aber, welchen Langenstein nicht bloß in Paris,[5] sondern auch als Bibelausleger noch in Wien nachhieng,[6] einen noch größeren Ruf als Langenstein erlangte.[7]

Marsilius von Inghen, welcher gleichzeitig mit Langenstein und aus denselben Beweggründen wie dieser a. 1383 Paris verlassen hatte, wurde vom Pfalzgrafen Rupert an die neugegründete Universität in Heidelberg berufen, deren erster Rector er war, gleichwie sein älterer ihm geistesverwandte Zeitgenosse Albert von Sachsen, der gleichfalls früher der Pariser Universität angehört und 1353 das Rectorat derselben bekleidet hatte, der erste Rector der Wiener Universität war. Albert von Sachsen, welcher in seiner Jugend das Studium der freien Künste an der Prager Universität betrieben und sodann in Paris den Gradus eines Magister artium erworben hatte, wirkte in Paris als philosophischer Lehrer 1350—1360, und wurde dann von Urban V an den päpstlichen Hof in Avignon gezogen; sein Auf-

---

[1] Vgl. Aschbach I, S. 387 f. Ebendas. Aufzählung der exegetischen Schriften Langenstein's.

[2] Über die hieher gehörigen Schriften Oyta's Aschbach I, S. 405 f.

[3] Aschbach I, S. 389 f.

[4] Vgl. Tschackert SS. 338, 343.

[5] Über die daselbst abgefaßten mathematisch-astronomischen Schriften Langenstein's Aschbach I, SS. 368 ff.; über seine naturwissenschaftliche Bildung im Allgemeinen ebendas. S. 386, Anm. 3.

[6] Über Langenstein's Commentar zur Genesis Aschbach I, S. 387.

[7] Verzeichniß der Schriften d'Ailly's auf dem Gebiete der Weltbeschreibung, Himmelskunde und Naturlehre: Tschackert, SS. 357 ff. Charakteristik seiner hieher bezüglichen Studien: SS. 329 ff.

enthalt in Wien dauerte nur kurze Zeit, da er bereits 1366 zum Bischof von Halberstadt ernannt wurde. Trotz der Kürze seines Wiener Aufenthaltes hinterließ er doch eine bleibende geistige Nachwirkung im philosopischen Studienbetriebe der Universität, da den philosophischen Vorlesungen daselbst die von Albert in Paris abgefaßten Erklärungen zu den aristotelischen Schriften[1] zu Grunde gelegt wurden. Seinem Einflusse und jenem des in Heidelberg lehrenden Marsilius von Inghen[2] ist es zuzuschreiben, daß die Lehrweise der sogenannten Moderni[3] d. i. der auf Occam fußenden Terministen sich über Deutschland verbreitete, daher wir sie außer in Wien und Heidelberg auch in Erfurt,[4] Leipzig,[5] Greifswalde,[6] Freiburg,[7] Ingolstadt,[8] Mainz,[9] Tübingen[10] vertreten finden, an einzelnen dieser Unterrichtsstätten ausschließlich dominirend, an anderen paritätisch neben der Via antiquorum bestehend, oder auch in ungeschiedener Mischung mit letzteren verflossen. Nur die Universität Köln, die keine völlig neue Gründung, sondern eine Erweiterung der schon seit dem 13. Jahrhundert in Köln bestandenen theologisch-philosophischen Ordensschule war, machte eine Ausnahme. Dieser wurde 1425 ein Schreiben des Kölner Erzbischofes (Dietrich von Mörs) zugefertiget,[11] in welchem der Universität zur Last gelegt war, von der beim Beginne der Universität befolgten und in Deutschland gemeinhin üblichen Lehrweise abgegangen, und auf die Via antiquorum d. i. auf den Standpunct der älteren speculativen Schulführer Albert d. Gr., Thomas Aq. u. A. zurückgegangen zu sein, der zwar nicht an sich zu mißbilligen, aber der Fassungskraft der studirenden Jugend entrückt sei. Mit wohlerwogener pädagogischer

---

[1] Aufzählung derselben bei Aschbach I, SS. 364 f.

[2] Aufzählungen der Schriften desselben bei Prantl, Gesch. d. Logik IV. S. 94.

[3] Über Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen als Vertreter der Via Modernorum Prantl IV, SS. 60—88; 94—102.

[4] Vgl. Prantl IV, S. 189.

[5] Prantl IV, S. 191, Anm. 79.

[6] Prantl IV, S. 191.

[7] Prantl IV, S. 190.

[8] Prantl IV, S. 190.

[9] Prantl IV, S. 192.

[10] Prantl IV, S. 190.

[11] Vgl. Argentré Collectio judic. de nov. error. I, Ps. II, pp. 220 sqq.; Prantl IV, SS. 148 ff.

Weisheit hätten Buridan, Marsilius u. A. eine einfachere und faßlichere Unterweisungsmethode empfohlen; welche Gefahren der mißverstandene Realismus in sich berge, sei in den Vorgängen an der Prager Universität zu Tage getreten. Die Universität erwiderte in ihrer Antwort auf das erzbischöfliche Schreiben, daß seit der Gründung der Universität beide Lehrweisen, die Via antiqua und Via nova vertreten und es den Schülern freigestellt sei, sich nach dem einen oder anderen Lehrsystem prüfen zu lassen; daß die Vertreter der Via antiqua genug didaktische Erfahrung besäßen, die speculative Doctrin der älteren Lehrer der Jugend faßlich zu machen; daß vor Buridan die Via antiqua die allgemein übliche gewesen, und die Pariser Universität auf Grund gemachter Erfahrungen es für angezeigt erachtet habe, die Rückkehr zu derselben anzuordnen.

Die Pariser Universität, auf deren jüngste Anordnung sich die Lehrer der Kölner Universität beriefen, blieb sich darin gleich, daß sie sich als geistiger Hort der kirchlichen Orthodoxie betrachtete, was sie jedoch nicht hinderte, ihr Urtheil über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit philosophischer Sätze und Lehranschauungen von der herrschenden Zeitstimmung abhängig zu machen. Occam's Zerfall mit dem Papstthum war allerdings für die Pariser Universität ein ausreichender Grund, in zwei aufeinander folgenden Anordnungen 1339[1] und 1340[2] zuerst Occam's Doctrin, und sodann gemeinhin die Lehrweise der Occamisten zu verpönen. Dieß hinderte indeß nicht, daß zunächst Johann Buridan, ein unmittelbarer Schüler Occam's, und 1327 Rector der Pariser Universität, einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Gestaltung der scholastischen Lehrweise erlangte.[3] Auf ihn folgten sodann Albert von Sachsen und die übrigen uns bekannten Männer bis in d'Ailly's Jugendzeit herab, aus deren Wirksamkeit sich jene Stimmungen erklären, die, wie Launoy[4] in seiner Geschichte

[1] Vgl. Bulaeus Hist. univ. Paris. IV, p. 257.

[2] O. c. IV, p. 265 sq.

[3] Als Schriften Buridan's werden aufgeführt: Summa de dialectica; Compendium logicae; Quaestiones in octo libros Physicorum; De anima; Parva naturalia; Quaestiones in decem libros Politicorum; In Aristotelis ethicam; Sophismata. — Eine ausführliche Darstellung der logisch-metaphysischen Lehren Buridan's bei Prantl IV, SS. 14—38; über seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit: Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters Bd. II, SS. 1023—1028.

[4] Opp. IV, Ps. I, p. 196.

des Collegiums Navarra erzählt, von Seite der Pariser theologischen Facultät aus Anlaß der Streitsache Montson's an den päpstlichen Stuhl verlauteten; man bemängelte an Thomas die Gleichsetzung der Auctorität aristotelischer Aussprüche mit jener der kirchlichen Lehrer; in gleichem Sinne legte Gerson Albert dem Großen zur Last, daß er mehr, als für einen christlichen Lehrer sich zieme, mit philosophischen Untersuchungen nach der Weise der Peripatetiker sich befaßt habe.[1] Die dem Kölner Kurfürsten von Seite der Kölner Universität ertheilte Antwort weist, wie wir oben vernahmen, auf die Umstimmung hin, die an der Pariser Universität im Laufe der ersten Dezennien des 15. Jahrhunderts sich vollzog. Daß jene Umkehr in Paris nicht als durchgreifende und endgiltige Abkehr von der Via Modernorum zu nehmen ist, erhellt aus einem von König Ludwig XI auf Andringen des Bischofes Boucard von Avranches erlassenen Verbote (1474), die Lehren der Neuerer an der Universität vorzutragen.[2] Als solche Neuerer werden namentlich Occam, Gregor von Rimini, Buridan, Marsilius von Inghen, Albert von Sachsen, Adam Dorp, d'Ailly angeführt; ihnen werden die Doctores reales, ein Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Ägydius Romanus, Alexander Halesius, Bonaventura, Duns Scotus als bewährte Führer gegenübergestellt, und für die Auslegung des Aristoteles die Commentare des Averroes empfohlen. Sieben Jahre später wurde indeß dieses Verbot wieder zurückgenommen. Der im Verbote genannte Adam Dorp war in Paris als Commentator Buridan's aufgetreten; an ihn knüpfte der aus England gebürtige Johannes Majoris an, der zu Anfang des 16. Jahrhunderts in Paris lehrend, eine Ausgabe des Commentars Dorp's zu Buridan's Doctrin besorgte, und abgesehen von seinem

[1] Gerson kommt hierauf in seinem Trilogium Astrologiae theologizatae (Opp. I, pp. 189—202) zu sprechen, und hält dafür, daß auch der Naturaberglaube Albert's im speculativen Peripatetismus eine Stütze habe: Videtur salvo tanti Doctoris (scil. Alberti) honore quod sicut in exponendis libris philosophicis, praesertim Peripateticorum nimiam curam apposuit, majorem quam christianum Doctorem expediebat, nihil adjiciendo de pietate fidei, ita in approbatione quorumdam librorum astronomiae, praesertim de imaginibus, de nativitatibus, de sculpturis lapidum, de characteribus, de interrogationibus nimis ad partem superstitionum ratione carentium determinavit. Sanctus autem Thomas in suis operibus minus attribuit hujusmodi superstitionibus imaginum, characterum, interrogationum, imo et ex intentione cum efficacia responsionum reprobavit. O. c., p. 201.

[2] Bulaeus IV, p. 708.

Sentenzencommentar und seinen Erklärungen der physikalischen und ethischen Schriften des Aristoteles eine Reihe von logischen Schriften im Sinne der Terministen veröffentlichte.[1]

Auf den Erlaß Ludwig's XI vom Jahre 1474 scheint der Pariser Theolog Johannes a Lapide (Johann Haynlin) nicht ohne Einfluß gewesen zu sein, der auch in Basel, wohin er (1464) von Paris berufen worden war, und später an der Tübinger Universität, deren dritter Rector er war, die Via antiquorum zur Geltung zu bringen bemüht war. An denjenigen Universitäten, an welchen das Lehramt der Theologie durch Ordensgeistliche, namentlich aus dem Dominicanerorden ausgeübt wurde, war die Via antiquorum jederzeit wenigstens in der theologischen Facultät vertreten, was namentlich von der Universität Köln gilt; daselbst war, wie wir oben sahen, die Via antiqua auch in der Artistenfacultät bevorzugt. In Heidelberg kam die Via antiquorum um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Aufnahme,[2] in den Artistenfacultäten der Universitäten Ingolstadt und Tübingen waren sofort bei der Gründung beide Viae durch besondere Lehrer vertreten, in Ingolstadt sogar in zwei besondere Facultäten geschieden.[3] Die Artistenfacultät der Mainzer Universität bekannte sich in einem Compendium der Logik,[4] welches als Richtschnur des philosophischen Unterrichtes gelten sollte, zu einem eklektischen Standpuncte unter Festhaltung an den haltbaren Errungenschaften der Via modernorum. Die Pariser Facultät betonte in ihrer Remonstration gegen den Erlaß vom Jahre 1474[5] die größere Conformität der Doctores Nominales mit der kirchlichen Glaubenslehre, die durch die mancherlei Distinctionen, welche die Doctores Reales in Bezug auf sachlich identische Notionen und Begriffe sich gestatten, auf sehr bedenkliche Wege abirren, sich einer unnützen Mehrung der Termini schuldig machen, während die Nominales auf Vereinfachung

---

[1] Vgl. über dieselben Prantl IV, SS. 247—251.

[2] Prantl IV, S. 188.

[3] Prantl IV, S. 190.

[4] Modernorum summulae logicales cum notabilibus topicorum ac disputatis elenchorum librorum ex Aristotele, Boethio, beato Augustino, Marsilio etc., fideliter enucleatae ac a magistris collegii Moguntini regentibus de modernorum doctrina studio sissime innovatae (Speier, 1489). Vgl. Prantl IV, S. 192.

[5] Siehe Prantl IV, S. 187.

des logischen Vorgehens ausgehen, und die Conformität desselben mit dem gesunden unbefangenen Denken im Auge behalten.

Dieses Letztere war denn auch der Grund, weshalb in den Artistenfacultäten, besonders soweit sie durch Lehrer weltlichen Standes besetzt waren, an den Errungenschaften der Via modernorum festgehalten wurde, während in der Theologie die Doctores reales von der Mitte des 15. Jahrhunderts an augenscheinlich das Übergewicht erlangten. Der Erklärungsgrund liegt in den Zeitverhältnissen. Der von einem d'Ailly und Gerson festgehaltene theologische Standpunct wurde mehr und mehr als ein unsicherer und schwankender erkannt, welcher nach der einen Seite dem speculativen Denkbedürfnisse nicht genügte, nach der anderen Seite dem kirchlichen Glaubensbewußtsein nicht vollkommen zu entsprechen schien. Von letzterer Seite wurde daher mit Entschiedenheit auf Rückkehr zu den verlassenen Wegen der Doctores antiqui et reales gedrungen; von einer Erneuerung der gesammten kirchlichen Theologie auf Grund der thomistischen Doctrin war allerdings in jener Zeit noch nicht die Rede; das um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstandene große Werk des Capreolus, in welchem die gesammte nachthomistische Theologie einer kritischen Censur unterzogen wurde,[1] war nur die vorläufige Anticipation einer erst im 16. Jahrhundert in's Werk gesetzten Restauration der kirchlichen Scholastik auf thomistischer Grundlage. Wol aber mehrte sich von jenem Zeitpuncte an unter den theologischen Sententiariern die Zahl der Doctores Reales, die, soweit ihr Einfluß reichte, wie wir sahen, auch auf die Lehrweise der Artistenfacultäten Einfluß zu gewinnen trachteten. In letzteren stellte sich im Ganzen die Sache so, daß die Lehrer der realen Disciplinen (Metaphysik, Physik, Ethik) den theologischen Vertretern des Thomismus und Scotismus näher standen, während die Lehrer der reinen Logicalien mit Vorliebe an der occamistischen Tradition festhielten. Die relative Annäherung zu dem einen oder dem anderen der beiden einander entgegengesetzten Standpuncte schloß freilich eine principielle Lösung der Frage über Wesen und Charakter der menschlichen Erkenntniß, über ihre objective Wahrheit oder bloß phänomenologisch subjective Geltung aus; von einer Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes konnte in den Artistenfacultäten jenes Zeitalters keine Rede sein. Das Zeitalter kannte nur

[1] Vgl. Bd. II und III.

den Gegensatz zwischen christlich-gläubiger oder theologischer und natürlicher Denkauffassung; rücksichtlich der ersteren konnte es zweifelhaft bleiben, ob und inwieweit man sich bei einer der gegebenen Ausprägungen des christlich-gläubigen Denkens in einem bestimmten Schulsysteme beruhigen, oder auf den in der heiligen Schrift gegebenen lebendigen Grund der christlichen Wahrheitserkenntniß zurückzuziehen habe. Auf diesem Puncte stand das allgemeine Zeitdenken im Zeitalter Gerson's; es kam über denselben in Frankreich und Deutschland während des ganzen 15. Jahrhunderts nicht hinaus.

Das Gefühl der Ungenüge des Festhaltens an den hergebrachten Schulüberlieferungen der einen oder anderen Richtung brachte sich auf energische Weise zum Ausdrucke im Denkstreben eines hochbegabten Mannes, der am Beginne des 15. Jahrhunderts geboren, seit Beginn des Basler Concils durch drei Dezennien mitten in den Bewegungen des geistigen und kirchlich-politischen Zeitlebens stand, und einen hervorragenden Antheil an den bedeutendsten Vorgängen und Strebungen desselben hatte. Nicolaus Cusanus, zu Cues an der Mosel im Trierlande geboren, studirte zuerst in der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens zu Deventer, sodann in Padua, woselbst er den nachmaligen Cardinal Julian Cesarini zum Lehrer hatte; ursprünglich der juridischen Praxis sich widmend, wendete er sich dem geistlichen Stande zu, in welchem er eine größere Befriedigung seines Wissensdranges zu finden hoffte. Um a. 1430 erscheint er als Decan des St. Florianstiftes in Koblenz, dann als Archidiakon der Lütticher Kathedrale, als welcher er vom Cardinal Cesarini, dem stellvertretenden Vorsitzer des Basler Concils, zur Theilnahme an demselben berufen wurde. Von den kirchlichen Reformideen der ersten Jahrzehende seines Jahrhunderts lebhaft ergriffen, vollendete er in der Anfangszeit des Concils die in Koblenz begonnene Schrift de concordia catholica, in welcher er die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst vertrat. Er anerkannte das Papstthum als göttliche Institution, und sah, wie im allgemeinen Concil so auch im Papste eine Repräsentation der Gesammtkirche, jedoch keine so genaue und vollkommene wie im allgemeinen Concil, da der Papst aus Mangel des durch das Concil repräsentirten expliciten Bewußtseins der Gesammtkirche dieselbe nur implicite und confuse repräsentiren könne. Der Papst ist als Vorsitzender des allgemeinen Concils ein integrirender Theil desselben, als Theil aber

dem Ganzen untergeordnet.[1] Die Art und Weise, in welcher diese Anschauungen von der Majorität des Basler Concils gegen Papst Eugen IV in Anwendung gebracht werden wollten, bewirkte bei Nicolaus Cusanus und anderen wohldenkenden maßvollen Männern eine Umstimmung der Überzeugungen; Nicolaus trat dem Papste näher, der durch Vermittelung desselben mit den Griechen wegen Anbahnung einer Union der morgenländischen und abendländischen Kirche unterhandelte, und zum Zwecke der förmlichen Verhandlungen mit den Vertretern der morgenländischen Kirche den Sitz des Concils von Basel nach Ferrara verlegte (1437). Die Wahl einer italienischen Stadt besiegelte den Bruch zwischen Concil und dem Papste; der in Basel zurückbleibende Theil der Concilstheilnehmer erklärte Eugen IV für abgesetzt, und wählte den Herzog Amadeus von Savoyen unter dem Namen Felix V zum Papste; während dessen eröffnete Eugen förmlich das Concil zu Ferrara als Fortsetzung der Basler Versammlung, und führte im Laufe der ersten Hälfte des Jahres 1439 die Unionsverhandlungen mit den Griechen zu Ende. Die Basler Synode hatte mit ihrer 25. Sitzung (7. Mai 1437) ganz bestimmt den Anspruch, für eine ökumenische Synode zu gelten, verwirkt, und exspirirte nach einer noch weiteren Dauer von sechs Jahren, von ihrem selbstgewählten Papste aufgegeben, an innerer Schwäche und stetiger Verminderung ihrer Mitgliederzahl. In Frankreich und Deutschland wurden wol ihre Reformdecrete angenommen, aber die Auflehnung der Synode gegen den Papst mißbilliget. Nicolaus von Cusa gieng zweimal nach Deutschland, um auf den Fürstentagen zu Mainz (1439) und Frankfurt (1442) die vom Basler Concil beanspruchte Superiorität über den Papst als irrig und widerkirchlich zu erweisen; eine von ihm während seines Frankfurter Aufenthaltes abgefaßte Schrift enthält eine merkwürdige speculative Umbildung der in der Concordia catholica entwickelten Anschauung vom Wesen der Kirche, die er nunmehr als Explication ihrer Complication im Papste faßt,[2] so daß dieser als Haupt und Träger der Kirche, als die Kirche in nuce erscheint. Er faßt das Verhältniß des Papstes zur Kirche nach Analogie des Verhältnisses Adam's zum menschlichen Geschlechte,

[1] Genaueres über den Inhalt der Schrift de concordia in Gesch. d. apol. und polem. Lit. III, SS. 701 ff.

[2] Vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 708.

Gottes zur Welt. Wie die Kraft der Einheit der menschlichen Natur aus dem das ganze Menschengeschlecht umfassenden Adam sich auswickelte, und wie Gottes Schöpferkraft in den Geschöpfen sich entfaltet, so die verschiedenen Abstufungen der kirchlichen Gewalt aus ihrer ursprünglich ungeschiedenen Einigung in Petrus, dem gottbestellten Haupte der Kirche, welches aber, indem es die verschieden abgestuften Gewalten aus sich entläßt, die höchste und universale Gewalt ungeschwächt zu behaupten fortfährt, ohne indeß die aus ihr entlassenen und von ihr umschlossenen Gewalten zu unterdrücken, was dem gottgewollten Zwecke ihrer Heraussetzung aus der Vollgewalt Petri widerstreiten würde. Da es sich in dieser Modification des ursprünglichen Systems nur um die Idee der kirchlichen Ordnung handelt, so bleibt die der ursprünglichen Gestaltung desselben zu Grunde liegende Dreitheilung: Christus, Priesterthum, gläubige Gemeinde, und die Auffassung des Priesterthums als gottgesetzten Mittlers der sacramentalen Heilsgnaden an die Gemeinde intact aufrecht; nur wird dem ursprünglichen Episkopalismus der Papalismus substituirt, indem er nunmehr die geistliche Gewalt der Bischöfe nicht mehr unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung Petri von Christus stammen läßt.

Des Cusaners Lehre von der kirchlichen und christlichen Lebensordnung steht auf dem Grunde eines speculativen theistischen Weltsystems, dessen Grundzüge wir an einem anderen Orte[1] entwickelt haben. Die kirchliche und christliche Lebensordnung ist nur der Reflex der allgemeinen kosmischen Ordnung in der menschlichen Daseinswelt, welche zufolge des mikrokosmischen Charakters des Menschenwesens eine centrale Bedeutung hat, daher aus ihrer ethischen Ordnung sich die Ordnung des Weltganzen erkennen läßt. Dasjenige, worin die Kirche zuhöchst geeiniget ist, ist zugleich auch der einigende Abschluß des gesammten Kosmos; dieser Abschluß ist Christus als Vehikel der absoluten kosmischen Vollendung und als Gipfelpunct der Selbstdarstellung Gottes nach Außen in der Darstellung und Verwirklichung des concret Höchsten, über welches hinaus kein größeres Concretes mehr denkbar ist, und in welchem sich das möglichst Große außer Gott mit dem absolut Größten, das Gott selber ist, innigst zusammenschließt. In der speculativen Idee Christi, welche mit der speculativ

[1] Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, SS. 747—762.

erfaßten centralen Stellung des Menschen im Weltganzen auf das Engste zusammenhängt, ist für Cusa der Coincidenzpunct der christlich-gläubigen Denkart mit dem speculativen Weltdenken gegeben, welches bei dem Cusaner auf dem Grunde der platonisch-pythagoräischen Überlieferungen steht, die jedoch in der Erfassung des von der antiken vorchristlichen Speculation nicht erkannten einigenden Abschlusses der Schöpfung über sich selbst hinausgehoben und mit der in der neutestamentlichen Bibel aufgeschlossenen Wahrheitsoffenbarung in innigsten Contact gesetzt wird. Wir stehen auf Grund dieser Wahrheitsoffenbarung im Lichte der Wahrheit, deren Darlegung im Schriftworte wir kraft eines dem menschlichen Geiste innerlich eignenden Lichtes erkennen.[1] Denn der Geist, der aus Gott ist und Vernunft heißt, hat einen angebornen Denkinhalt, dessen Vorhandensein sich aus der Immanenz des Logos oder ewigen Gotteswortes im menschlichen Geiste erklärt. Im Lichte des Logos haben wir eine natürliche Erkenntniß des Wahren, Gerechten und Guten, und von dieser Erkenntniß erleuchtet erfassen wir den Geistinhalt der Schrift oder der in der Hülle des Buchstabens uns dargebotenen äußeren geschichtlichen Wahrheitsoffenbarung des ewigen Gotteswortes. Wir sehen uns hier zum ersten Male auf den durch innere Selbstvertiefung zu gewinnenden Begriff des menschlichen Geistes hingewiesen, der in Folge dieser Selbstvertiefung aus selbsteigener Kraft das im Schriftworte hinterlegte göttliche Wahrheitswort zu verstehen hat; wir erkennen zugleich, wie und in welcher Weise der Cusaner über den Mystiker Gerson hinausgeht, der auf eine Erkenntniß des Wesens der Dinge im Voraus verzichtend, durch die mit der psychisch-moralischen Selbstreinigungsdisciplin identische Selbstvertiefung nur den reinen ungetrübten Gedanken des Absoluten als Richtmaß des Werthes aller aus der natürlichen Erfahrung abgezogenen menschlichen Erkenntniß zu gewinnen bestrebt ist. Es handelt sich für Cusa im Unterschiede von Gerson um die von letzterem für unmöglich erachtete Befriedigung eines theoretischen Denkbedürfnisses; diese ist jedoch, wie aus dem Gesagten hervorgeht, wesentlich doch nur auf religiös-ethische Denkapperceptionen gestützt, so daß in dieser Beziehung Cusa seinen geistigen Zusammenhang mit den mittelalterlichen christlichen Mystikern nicht verläugnet. Dasjenige, worin er über dieselben entschieden hinausgeht, und zu

[1] Vgl. Nic. Cus. Exercitationes IX, p. 656 (Opp. ed. Basil. 1565).

einem im eigentlichen Sinne speculativen Denkstandpuncte vorzudringen bestrebt ist, ist sein Bemühen um eine auf lebendige Selbsterfassung der menschlichen Subjectivität gegründete Wesenserkenntniß der Dinge, die sich ihm aber freilich in dem Grade entzieht, als er sich der in der speculativen Scholastik festgehaltenen morphologischen Anschauung der Dinge entäußert. An die Stelle derselben treten bei ihm die Anschauungen eines speculativen Individualismus, die an sich vollberechtiget sind, aber einer Selbstvermittelung im Elemente der speculativen Morphologie bedürfen, um zu der vom Cusaner angestrebten wahrhaften Concretisirung der intuitiven menschlichen Geisterkenntniß zu gelangen. Der abstract formalisirenden Scholastik gelang es nicht, zum speculativen Begriffe des individuellen Seins vorzudringen; Cusa hatte einen wahrhaft speculativen Begriff desselben in seiner Formel: Universum in quolibet diverse, et quodlibet in universo diverse aufgestellt, aber gleichfalls nur in der Form eines mathematisch abstractiven Denkens erfaßt. So standen sich abstract formalisirendes Universaldenken und abstract formales Individualdenken antithetisch gegenüber; hatte das erstere in einer ungenügenden speculativen Bewältigung des aristotelischen Realismus seinen Grund, so letzteres in einem einseitigen Festhalten am platonischen Denkhabitus im Gegensatze zum aristotelischen. Dieser Widerstreit ist von einem aristotelischen Gegner der Cusanischen Speculation, dem Italiener Venchi ganz richtig herausgefühlt worden;[1] dieser warf sich vornehmlich auf die von Cusa gelehrte Coincidenz der Gegensätze im göttlichen Sein und die hieraus resultirende Identification der Creaturen mit Gott. In der That war der von Cusa in der Lehre von der Coincidenz der Gegensätze in Gott gesuchte Rückhalt seiner speculativen Doctrin ein gewagter Wurf; den pantheisirenden Consequenzen dieser Aufstellung hätte sich nur dann entgehen lassen, wenn er das göttliche Sein als die in sich selber subsistirende absolute Form der Dinge erfaßt hätte. Für diesen Fall würde sich ihm auch die Möglichkeit dargeboten haben, seine Idee der kosmischen Centralität des Menschenwesens und die hierauf gestützte speculative Idee Christi richtiger und vollkommener zu begründen, und den Menschen wahrhaft in die

[1] Vgl. über die Einwendungen Venchi's gegen Cusa's speculative Weltlehre und die Beantwortung derselben durch einen Schüler Cusa's: Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, SS. 756 ff.

Mitte des speculativen Weltverständnisses einrücken zu lassen, wozu eben in der Bibel selber (Röm. 5, 14) die Anknüpfungspuncte geboten gewesen wären. Statt dessen blieb er bei der Idee von Gradunterschieden der geistigen Creaturen stehen, als deren niederste er den Menschen ansetzte, dessen specifischen Unterschied von den intellectiven reinen Geistwesen er darein setzte, Rationalwesen als Verbindung des niedersten geistigen Seins mit der höchstgesteigerten Stufe des sinnlich körperlichen Seins zu sein. In Folge dessen, daß er das Geistige im Menschen wesentlich als Ratio faßte, welche wesentlich den Verstand der Sinnendinge bedeutet, sah er sich zu seiner obenerwähnten unklar gedachten Immanenz des Logos im menschlichen Geiste hingedrängt, in deren Auffassung dasjenige, was dem menschlichen Geiste als solchem seiner Natur nach eignet, offenbar nicht zu seinem Rechte kommt, und die allerdings zum Lebensbestande der menschlichen Seele gehörige geheimnißvolle Action des Logos auf dieselbe in einen constitutiven Bestandtheil der Seele als geistiges Lichtelement derselben sich zu verwandeln droht. Die ungenügende Auffassung der intellectiven Menschenseele ist aber ein Reflex seiner ungenügenden Auffassung der göttlichen Geistigkeit selber, die als absolute Ratio die Möglichkeit aller Dinge ist, welche letztere er wieder als die Materia prima der Weltdinge ansieht. Dieses Letztere würde schließlich dahin führen, daß Gott die absolute Möglichkeit aller Dinge sei, während er in Wahrheit die über alles Möglichseiende hinausgestellte absolute Wirklichkeit ist, durch deren Beschaffenheit die Beschaffenheiten aller anderen außerhalb derselben möglichen Wirklichkeiten absolut determinirt sind, so daß sie nur verschiedene Arten und Grade der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit dem göttlichen Sein darstellen können, welche alle mikrokosmisch im Menschen als Gegenbild des göttlichen Seins zusammengefaßt sind. Der Cusaner sucht den Stützpunct der philosophischen Erkenntniß in den dem menschlichen Geiste angebornen Ideen des Wahren, Guten und Gerechten, somit eigentlich nicht im Geiste selber als solchem; der Geist wird in diesen Perceptionen über sich selber emporgehoben, versteht also die Dinge nicht eigentlich aus sich selber. Daraus erklärt sich der in seinen Werken de docta ignorantia und de conjecturis hervortretende Mangel an geistiger Selbstgewißheit; er ist wol von der objectiven Wahrheit der menschlichen Erkenntniß überzeugt, nicht so aber von der Gewißheit derselben, welcher er die Wahrscheinlichkeit des dem Menschen einzig möglichen Erkennens

substituirt. Dieß war eine unvermeidliche Folge des Abgehens von der auf dem Grunde eines empiristischen Realismus stehenden demonstrativen Vernunftgewißheit der speculativen Scholastik, welcher er unmittelbare geistige Apperceptionen substituirt, ohne dieselben aus der Geistnatur der gottesbildlichen Menschenseele zu verstehen.

Nicolaus von Cusa steht außerhalb der theologischen Schulwissenschaft seiner Zeit, erhebt sich aber über den Gesichtskreis derselben durch den in seinem Werke de pace et concordia fidei enthaltenen Umblick in der Gesammtheit der Völkerreligionen, in welchen er die vielfältig zerstreuten Strahlen des in der christlichen Erkenntniß gesammelten Volllichtes der religiösen Wahrheit aufweist. Er gieng an die Abfassung dieser Schrift bei dem Eintreffen der erschütternden Kunde von der Einnahme Constantinopels durch Sultan Muhamed; er wollte sich und seine Zeitgenossen durch die Hoffnung auf die dereinstige Vereinigung aller Völker in dem Bekenntnisse der Einen in der Kirche hinterlegten Wahrheit aufrichten. Er läßt in einer Vision die Weisen aller Völker durch die Engel der Nationen mit dem ewigen Gottesworte zusammengeführt werden, um sich mit demselben über das dem Geiste jeder einzelnen Nation eingesenkte Wahrheitsbewußtsein auseinanderzusetzen, und dasselbe in Folge dieser Auseinandersetzung als einen Theil der im katholischen Bekenntnisse in ungebrochener Totalität gegebenen religiösen Wahrheit zu erkennen. In diese Collocution werden nicht bloß die Weisen der Heidenvölker, sondern auch die geistigen Repräsentanten der von der Kirche schismatisch getrennten christlichen Völker: Griechen, Armenier u. s. w., ferner die Juden und Muhamedaner hineingezogen; auch die Wiclifiten und Husiten bleiben nicht unberücksichtiget, um ein Totalbild der zur Zeit herrschenden Differenzen und Meinungsverschiedenheiten auf religiösem Gebiete zu erzielen. Als sein zur Papstwürde erhobener Freund Aeneas Sylvius auf dem Fürstentage zu Mantua (1459) einen Kreuzzug des christlichen Abendlandes gegen die Eroberer von Constantinopel in Anregung brachte, suchte Nicolaus Cusanus dieses Unternehmen durch seine Cribratio Alcorani zu fördern. Er beschloß sein irdisches Dasein in demselben Jahre, in welchem sein päpstlicher Freund Pius II aus dem Leben schied (1464).

Von der kirchlichen Wirksamkeit des Nicolaus von Cusa läßt sich nicht sprechen, ohne zugleich auch seines Zeitgenossen, des Dionysius Rickel oder Dionysius Carthusianus (1402—1471) zu gedenken,

dessen Hilfe und Mitwirkung Nicolaus Cusanus in Anspruch nahm, da er als päpstlicher Legat Deutschland durchreiste, um eine Reform der Welt- und Klostergeistlichkeit anzubahnen. Er stammte aus dem adeligen Geschlechte der Leewis oder Leeuwen, und führte den Namen Rickel von seinem im damaligen Gebiete der Lütticher Diöcese gelegenen Geburtsorte; er studirte an der Universität Köln, wurde im 21. Lebensjahre Magister der Theologie, und trat sodann in die Carthause zu Roermonde ein, in welcher er durch Übung aller Tugenden der klösterlichen Vollkommenheit den Ruf eines heiligmäßigen Mannes erlangte, während er gleichzeitig eine gottgesegnete praktische Wirksamkeit nach Außen in stets weiteren Kreisen entfaltete, und in tiefsinnigen, an die Werke des Areopagiten anknüpfenden Studien sich zu den höchsten Stufen meditativer Beschaulichkeit aufschwang, die durchwegs auf dem Grunde einer durchgebildeten theologischen Erudition stand. Er faßte Erklärungen zu allen Büchern der heiligen Schrift ab, commentirte das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus, schrieb Erläuterungen zu den Werken des Areopagiten, zu den Schriften des Johannes Klimakus und Johannes Cassianus, faßte eine große Zahl erbaulicher und ascetischer Schriften tiefschriftlichen Gehaltes zur Belebung des religiösen und kirchlichen Geistes in den Kreisen des Ordens- und Weltclerus ab, und unterhielt nebstbei eine briefliche Correspondenz mit Personen der verschiedensten Stände, mit Prälaten und Fürsten, mit Ordensgeistlichen und Personen des Laienstandes, welche sich seinen erleuchteten Rath erbaten, wirkte als Friedensstifter und herzenerschütternder Mahner. Auch auf den Gang der großen Weltereignisse suchte er von der stillen Klosterzelle aus Einfluß zu gewinnen, und veröffentlichte nach dem Falle Constantinopels 1453 einen Aufruf an die christlichen Fürsten zur Bekämpfung des Erbfeindes der Christenheit; Nicolaus von Cusa veranlaßte ihn zur Abfassung einer Widerlegung des Alkoran.

Dionysius Rickel war ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller,[1] und hinterließ eine große Zahl von größeren und kleineren Werken, von welchen ein Theil wiederholt in Sammelausgaben gedruckt wurde,[2]

---

[1] Ein Verzeichniß sämmtlicher gedruckter und nicht gedruckter Schriften Rickel's findet sich in der Venezianer Ausgabe seines Sentenzencommentars (Venedig 1684) IV, pp. 590—594.

[2] Dionysii Carthus. Opera minora. 3 Voll. (Köln, 1532—40). — Opuscula aliquot, quae ad theoriam mysticam egregie instituunt (Köln, 1534). —

während andere, namentlich jene geringeren Umfanges oder erbaulichen Inhaltes in vielfachen Druckausgaben während des 16. und 17. Jahrhunderts verbreitet wurden. Seine Schriften reformatorischen Inhaltes, die einen Foliobaud füllen, verbreiten sich über die Aufgaben und Pflichten aller kirchlichen Ämter und Institute, fassen auch die dem christlichen Gesetze gemäße Lebensführung der weltlichen Stände bis zu den höchsten hinauf in's Auge. Die christliche Lebenserneuerung ruht ihm aber durchwegs auf der Verinnerlichung und geistigen Vertiefung des christlichen Gedankens, auf der in den sittlichen Kern der Sache eindringenden Erwägung der Mysterien des christlichen Heiles, womit das in den vielfältigsten Wendungen variirte Grundmotiv seiner zahlreichen erbaulichen und ascetischen Schriften angegeben ist. Den geistigen Hintergrund des Inhaltes derselben bildet das in die mysteriosophische Weisheit der altchristlichen Lehrer versenkte Denken mit seinen contemplativen Erhebungen und Einblicken in eine dem irdischen Auge verhüllte höhere Welt und Wirklichkeit, deren symbolische Versichtbarung in der sinnefälligen Außenseite des katholischen Kirchenthums gegen ist. Rickel zieht in der Commentirung der pseudodionysischen Schriften[1] alle Quellen der speculativ-theologischen Erudition

---

Opuscula insigniora de omnium ordinum institutione, prolapsione et reformatione. Accedunt libelli duo de regulis et doctrina vitae christianorum (Köln, 1559).

[1] Dionysii Carthus. super omnes S. Dionysii Areopagitae libros Commentaria (Köln, 1536). — Dieser von dem Karthäuser Loher a Stratis besorgten Ausgabe sind angeschlossen: Quindecim epistolae Ignatii Episcopi Martyris ad diversos (außer den bekannten sieben ignatianischen Briefen auch ein apokrypher Briefwechsel mit dem Apostel Johannes und der heiligen Jungfrau); Septem epistolae divi Patris Antonii. Der Commentirung der pseudodionysischen Schriften ist die Übersetzung des Scotus Erigena zu Grunde gelegt; nur bei der Erklärung der pseudodionysischen Briefe stützt er sich abwechselnd auf die Übersetzungen des Johannes Sarracennus, eines Zeitgenossen des Johann von Salisbury und des Camaldulenser Abtes Ambrosius. Der Herausgeber hat diese beiden Übersetzungen der pseudodionysischen Schriften vollständig in seine Publication aufgenommen; die letztere der beiden Übersetzungen wird als Nova translatio bezeichnet und durch ein Vorwort des Faber Stapulensis eingeleitet. (Faber stößt sich daran, daß Nicolaus Cusanus den Areopagiten als Platoniker bezeichnet habe, da doch die Weisheit des Areopagiten weit über den vorchristlichen Plato hinausreiche, während andererseits wirkliche Platoniker der christlichen Zeit, ein Numenius, Philo, Jamblichus, Proklus, wie aus den Schriften der Apostel Johannes und Paulus, so auch aus jenem des Areopagiten geschöpft hätten, was von Marsilius Ficinus ausdrücklich anerkannt werde).

seines Zeitalters zu Rathe, und gibt damit zu erkennen, daß seine Erklärung auf kirchlich-theologischem Grunde stehe. Sie ist somit dem in seinem Commentar zum Sentenzenwerke eingenommenen Standpuncte conform, und steht auch mit der Methode seiner Schrifterklärung in vollkommenem Einklange. Wir werden auf Beides in einem folgenden Abschnitte dieses Buches zu sprechen kommen. Hier genüge auf das durch seine mystisch contemplativen Neigungen begründete relative geistige Verwandtschaftsverhältniß Rickel's zu Nicolaus Cusanus hinzuweisen, welchem freilich die geistige Anschauungsweise Rickel's nur als ein Partialelement seiner selbsteigenen kosmosophischen Denkanschauung galt. Er achtete und ehrte Rickel's tiefinnerliche Frömmigkeit, anticipirte aber vorahnend geistige Zukunftsentwickelungen, welche außer dem Gesichtskreise des in das Andachtsleben einer mystischen Beschaulichkeit versenkten Freundes lagen. Wer von Beiden als Mensch und Christ größer war, der fromme von der Welt abgezogene Ordensmann oder der auf der Höhe des geistigen Zeitlebens stehende und die Zustände desselben mit großem Blicke überschauende höchstgestellte kirchliche Würdenträger, ist eine müßige und ungehörige Frage; es handelt sich hier nicht um eine Abwägung des persönlichen Werthes beider Männer, sondern um die Würdigung ihrer geistigen Bedeutung, rücksichtlich welcher Nicolaus Cusanus unter den ersten Größen seines Jahrhunderts seine Stelle hat.

Dritter Abschnitt.

Die italienischen Bildungszustände um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts. Die damalige Entwickelung des Aristotelismus in Oberitalien, Concordirung desselben mit dem Platonismus; die thomistische und scotistische Peripatetik am Abschlusse des fünfzehnten Jahrhunderts.

Nicolaus von Cusa vereinigte in sich zwei Grundelemente geistiger Bildung, deren eines er in der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens in Deventer, das andere in seiner Studienzeit auf der Paduaner Universität sich angeeignet hatte. Er fand für die in der Mystik angestrebte Innerlichkeit des christlichen Denkens, die er seiner am Niederrhein empfangenen religiösen Jugenderziehung verdankte, einen Rückhalt am Platonismus, mit welchem er in Padua sich befreundete; daselbst empfing er auch durch seinen von ihm lebenslang in ehrenvollem Andenken gehaltenen Lehrer Paulus die Anregung zum Betriebe mathematischer Studien. Der Platonismus in der Auffassung des Cusaners schloß durch sich selbst schon das besondere Interesse an Mathematik und Astronomie in sich; sein Platonismus war ein mit der neupythagoräischen Zahlenlehre versetzter Neuplatonismus, welcher letztere ihm auch für die bereits in Eckart's speculativer Mystik anticipirte Coincidenz der Gegensätze im Absoluten den Rückhalt bot.

Der Platonismus ist nur eines der mehreren geistigen Elemente, welche sich im philosophischen Denken des Cusaners zur harmonischen Einheit verschmolzen; hiedurch unterscheidet er sich grundwesentlich von den seit der Mitte des 15. Jahrhunderts in Italien hervortretenden eigentlichen Platonikern der Renaissance und den platonisirenden Kosmosophen, welche mit dem Platonismus die Kabbalah zu ver-

schmelzen suchten, und für eine theosophische Naturweisheit schwärmten. Der Cusaner unterscheidet sich von diesen auf ihn folgenden Platonikern durch die mit seiner schwungvollen Gehobenheit verbundene nüchterne Klarheit des Denkens, durch ächte speculative Tiefe und geistige Originalität, kraft welcher er in seinem Zeitalter als eine einzig geartete Erscheinung dasteht.

Der Platonismus drang in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts theilweise selbst in die Ordensschulen der italienischen Augustiner und Dominicaner ein, wofür der dem Augustinerorden angehörige Cardinal Ägydius von Viterbo und der Dominicaner Chrysostomus Javellus als Belege angeführt werden können. Diese Thatsache findet ihre Erklärungsgründe einerseits in der allgemeinen Begeisterung des Zeitalters für die platonische Weisheit, andererseits in der Gestaltung, welche der stricte Aristotelismus im Laufe des späteren Mittelalters durch seine Versetzung mit skeptischen und naturalistischen Elementen angenommen hatte. Wie insgemein im 14. Jahrhunderte in weiten Kreisen Averroes als der ächte Commentator des Aristoteles galt, und auch streng kirchliche Theologen wie Petrus Aureolus und Johann Baconthorp ihn als solchen ansahen, so setzte sich mit Beginn desselben Jahrhunderts eine Averroistenschule in Padua fest, welche ursprünglich von einem Arzte in's Dasein gerufen, auch Philosophen und Theologen in ihre Kreise zog, und unter manchen Wechselfällen und Modificationen ihr Dasein bis in's 17. Jahrhundert herab fristete. Peter von Abano, der Gründer der Paduaner Averroistenschule († 1316), starb im Rufe naturalistischen Unglaubens; die aus seinem Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum[1] von Renan[2] ausgehobene Stelle, in welcher die Entstehung bestimmter Religionsformen von bestimmten Constellationen der Planeten abhängig gemacht wird, ist indeß nicht schon durch die in ihr ausgedrückte astrologische Erklärung des Eintrittes bestimmter geschichtlicher Phasen und Wandlungen ein Zeugniß widerchristlicher Impietät; auch ist Peter von Abano nicht, wie Renan anzunehmen scheint, der erste, welcher dem in jener Stelle enthaltenen Gedanken Ausdruck verliehen hat; er findet sich schon bei Roger Baco[3] ausgesprochen, und wird auch in d'Ailly's Concordia

[1] Gedruckt zu Mantua 1452 u. ö.

[2] Averroès et l'Averroisme (Paris, 1867; 3 ed.), p. 327.

[3] Vgl. meine Abhandlung: „Die Psychologie, Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Roger Baco" (Wien, 1879), S. 95 f.

astronomicae veritatis et narrationis historicae als berechtiget anerkannt.[1] Allerdings mochte die Deutung, welche Peter von Abano der schon vor ihm bekannten astrologischen Erklärungsweise religionsgeschichtlicher Daten gab, in anstößigem Sinne gemeint sein; wenigstens galt sie dafür, und wurde auch Anderen, welche später das von Abano Gesagte reproducirten (Pomponatius, Cardanus, Vanini), in üblem Sinne angerechnet. Daß übrigens Abano selber die christliche Religiösität mit anstößigem astrologischem Aberglauben vermengte, geht aus einer Stelle seines oben citirten Werkes hervor,[2] in welcher er den sicheren Erfolg des Gebetes von einer der astrologischen Constellation entsprechenden Haltung des Körpers abhängig macht. Da nun eben in diesem Werke der Arzt Abano sich als Anhänger des Averroes zu erkennen gab, so gewöhnte man sich in frommen Kreisen daran, Medicin, Averroismus, astrologischen Fatalismus und widerchristlichen Glauben in Eins zusammenzuwerfen; wie es denn in der That nicht an Vorkommnissen fehlte, welche diese Annahme zu bestätigen schienen.[3] Andererseits wurde nun allerdings darauf hingewiesen,[4] daß der Astrologismus

---

[1] Vgl. meine Abhandlung: „Die Kosmologie und allgemeine Naturlehre des Roger Baco" (Wien, 1879), SS. 121 f. — D'Ailly protestirt nur gegen den Versuch, die supranaturalen Thatsachen der christlichen Heilsoffenbarung naturalistisch aus astralischen Determinationen erklären zu wollen, während sie doch über das natürliche Begreifen schlechthin hinausgerückt seien. Ab his igitur mathematicis — sagt d'Ailly in dem seinem Sentenzencommentar angeschlossenen Principium in cursum Bibliae — peto solutionem problematis; et ecce horum aliqui (nämlich Abumazar, Avicenna) dum quaestionem solvere tentant, ita desipiunt, ut Christi doctrinam, vitam, Christi miracula causis naturalibus et coelestibus influentiis audeant deputare.

[2] Conciliator, Diff. 113.

[3] Im Jahre 1327 wurde Cecco von Ascoli, Professor der Astrologie in Bologna, zum Feuertode verurtheilt. La cagione, perchè fu arso — erzählt Villani (Stor. X, c. 39) — si fu, perchè essendo in Bologna, fece un trattato sopra la Spera, mettendo, che nelle Spere di sopra erano generazioni di spiriti maligni, quali si potevano costringere per incantamenti sotto certe costellazioni a potere fare molte maravigliose cose, mettendo ancora in quello trattato necessità alle influenze del corso del Ciclo, e dicendo, come Cristo venne in terra, accordandosi il volere di Dio con la necessità del corso di Astrologia, e dovea per la sua natività essere e vivere co' suoi discepoli come poltrone, e morire della morte che egli morio; e come Antichristo dovea morire per corso di pianete in abito ricco e potente, e più altre cose vane e contro la Fede.

[4] Vgl. Renan O. c., p. 327, Anm. 4.

Abano's mit der philosophischen Lehre des Averroes nichts zu schaffen habe, der ja ausdrücklich die Astrologia judiciaria als Wahnglauben verworfen habe; indeß galt eben schon die von Abano vorgenommene Verschmelzung der averroistischen Lehre mit dem astrologischen Determinismus als charakteristisches Merkmal des Geistes der italienischen Averroistenschule, die unter Anderen auch den Petrarca zum entschiedenen Gegner hatte.[1]

Die Opposition gegen den Paduaner Averroismus erklärt sich daraus, daß die Vertreter desselben auf eine speculative Umbildung und Concordirung der Lehre des Averroes mit der christlichen Theologie, wie sie von Seite eines Aureolus und Baconthorp versucht wurde, nicht weiter reflectirten; ihnen war nur um die averroistische Doctrin als solche zu thun, welche sie als die ächte Erklärung der aristotelischen Weltlehre ansehen. Schon der mit Marsilius von Padua befreundete Pariser Theolog Johannes de Janduno[2] war in Folge seines unbedingten Anschlusses an die averroistische Philosophie so weit gekommen, einen rational nicht zu vermittelnden Gegensatz zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit zu behaupten, und die mystische Glaubenswelt von der natürlichen Ordnung der Dinge schlechthin abzutrennen. Man kann seiner Versicherung vollkommen Glauben schenken, daß ihm die der natürlichen Fassungskraft der menschlichen Vernunft völlig entrückte christliche Glaubenswahrheit heilig sei; er gibt von diesem Standpuncte auch zu, daß Aristoteles und Averroes irrige d. i. mit der christlichen Glaubenswahrheit nicht vereinbare Sätze aufgestellt hätten, wie dieß namentlich auf psychologischem Gebiete der Fall sei, indem sie die sensitive und intellective Seele für zwei von einander reell unterschiedene Formen und Wesenheiten hielten. Gleichwol sage diese Unterscheidung dem natürlichen Denken des Menschen ungleich mehr zu, als die entgegengesetzte kirchlich festgestellte Lehre von der intellectiven Seele als Wesensform des menschlichen Leibes. Auch sei Averroes von den christlichen Theologen unrichtig verstanden worden, wenn sie ihm eine reelle Unterscheidung zwischen Intellectus possibilis und Intellectus agens unterlegten; daher auch die auf diese falsche Unterstellung gestützte Polemik eines Albert d. Gr. und Thomas

[1] Vgl. Bd. III, S. 11, Anm. 6.

[2] Vgl. über denselben unsere Abhandlung: „Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters" (Wien, 1881), SS. 93—116.

Aquinas gegen den averroistischen Monopsychismus nicht stichhältig sei.[1] Dieser selber lasse eine philosopische Widerlegung schon deßhalb nicht zu, weil die Individuation ausschließlich dem Bereiche der sinnlich-materiellen Wirklichkeit angehöre.

Die Paduaner Averroisten konnten sich, soweit sie auf dem Boden der christlichen Glaubenslehre stehen bleiben wollten, nur an den von Jandunus vertretenen Standpunct anschließen, der wol unzweifelhaft jener der geistlichen Vertreter des Paduaner Averroismus gewesen sein wird. Anders verhielt es sich mit den Anhängern des Averroismus aus der Laienwelt, über deren unverhohlenen Unglauben Petrarca bittere Klage führt;[2] es berührte ihn schmerzlich, auch bei ihm persönlich befreundeten Männern auf derlei Gesinnungen zu stoßen.

Ein erster hervorragender Averroist geistlichen Standes war der dem Servitenorden angehörige Urban von Bologna, welcher um das Jahr 1334 eine ausführliche Erklärung zum Commentar des Averroes über die acht Bücher de physico auditu begann;[3] er gedachte auch das Werk de Coelo et Mundo in gleicher Weise auszulegen, woran er jedoch durch einen vorzeitigen Tod verhindert wurde. Das in geistlichen Kreisen steigende Ansehen des Averroes als des einzig richtigen Auslegers des Aristoteles macht es erklärlich, daß auch unter den Mitgliedern anderer Ordensgesellschaften, die sich nicht zur unbedingten Annahme der thomistischen Doctrin verpflichtet erachteten, theils die averroistische Doctrin Eingang fand, theils aus Scheu vor der Gestaltung des speculativen Gedankens in der averroistischen Doctrin auf speculative Bestrebungen, soweit sich nicht unmittelbare Anknüpfungspuncte derselben bei Augustinus darboten, überhaupt verzichtet wurde; in welcher Weise Gregor von Rimini den Augustinusmus mit Occam's Terminismus zu vermitteln strebte, haben wir im vorigen Bande gesehen. Gregor's Ordensgenosse hingegen, der zu Anfang des 15. Jahrhunderts an der Paduaner

[1] Die Unzureichendheit der thomistischen Widerlegungen der averroistischen Lehre von der Unitas intellectus hatte bereits Johann von Baconthorp urgirt. Vgl. meine Abhandlung: Der Averroismus u. s. w., SS. 65 ff.

[2] Vgl. Tiraboschi Stor. d. lett. ital. V, pp. 174 sgg., und die daselbst citirte Schrift Petrarca's de sui ipsius et multorum ignorantia.

[3] Antonio Alabanti, General des Servitenordens, ließ Urban's Arbeit 1492 zu Venedig in den Druck legen unter dem Titel: Urbanus Averroista Philosphus summus ex almifico Servorum Divae Mariae Virginis Ordine Commentorum omnium Averroys super librum Aristotelis de physico auditu expositor.

Universität lehrende Paul von Venedig, war ein ausgesprochener Vertreter des averroistischen Monopsychismus.[1] Gleiches gilt von dem a. 1471—1499 in Padua lehrenden Nicoletto Vernias,[2] welcher zu dem 1492 in Druck gelegten Werke des Urban von Bologna die Vorrede schrieb, später aber auf wohlwollendes Andringen des Bischofes von Padua Pietro Barozzi seinen Monopsychismus retractirte, und 1499 eine dem Patriarchen Grimani von Aquileja gewidmete Schrift veröffentlichte, in welcher er die Pluralität und Unsterblichkeit der Menschenseelen vertheidigte. Maßvoller hatte sich vor ihm der um die Mitte des 15. Jahrhunderts lehrende Gaetano de Tiene (Cajetanus Thienaeus)[3] verhalten, welcher von vorne herein die averroistische Doctrin mit der Kirchenlehre in Einklang zu bringen bemüht war, und deßhalb auch an der Seelenlehre des Jandunus Modificationen vornahm. Er bestreitet[4] die von Jandunus vorgenommene Unterscheidung zwischen passiven und activen Potenzen der Anima sensitiva; ihm war bei der Elimination der activen Potenzen augenscheinlich darum zu thun, der Lehre von der intellectiven Seele als Wesensform des Menschen die Wege zu bahnen, welche er den einander entgegengesetzten Ansichten des Alexander von Aphrodisias und Averroes[5] als das richtige Dritte gegenübergestellt.[6] Er gibt sich aber unter Einem

[1] Paul von Venedig steht somit in einem directen Gegensatze zu einem älteren Ordensgenossen Wilhelm Wilton, welcher zu erweisen gesucht hatte, daß Averroes die Anima rationalis als Wesensform des Menschen angesehen habe. Vgl. uns. Abhandlung: „Averroismus" u. s. w., SS. 62 ff.

[2] Renan (O. c., p. 352) bezeichnet Vernias als Theatiner; der Theatinerorden wurde indeß erst 1524 gestiftet.

[3] Die Namensidentität dieses Paduaner Lehrers mit jenem des Stifters des Theatinerordens erklärt sich daraus, daß nach dem Willen der Familie, welcher er angehörte, zur Perpetuirung des Andenkens an den berühmten Paduaner Lehrer stets ein Glied der Familie den Namen Cajetan führen sollte. Der Stammsitz des adeligen Geschlechtes Tiene war Vicenza.

[4] Quaestiones de sensu agente, als Anhang zu Cajetan's Commentar super libros de anima. Venedig, 1514.

[5] In ista materia tres inventae sunt opiniones famosiores, quarum prima fuit Alexandri ponentis animam intellectivam esse formam materialem, generabilem et corruptibilem et numerabilem; secunda opinio fuit Averrois, qui posuit animam intellectivam esse formam abstractam secundum esse a materia, appropriatam tamen corporibus humanis in operando. Comm. in libb. de Anima II, text. Comm. 5.

[6] Fuit et tertia opinio ceteris tutior et magis credenda, non solum quia fides catholica christianorum eam tenet, sed etiam ex seipsa, quia ponit ani-

zugleich auch als Anhänger des Averroes zu erkennen, wenn er zu zeigen sucht, daß die Annahme eines wie immer gedachten Sensus agens nicht auf die Auctorität des Averroes gestützt werden könne;[1] die indirecte Folgerung hieraus ist, daß eine umsichtige Benützung des besten aller Ausleger des Aristoteles unter nebenher gehender Rücksicht auf die von demselben nicht erkannte christliche Glaubenswahrheit ein ausreichendes Schutzmittel gegen die Mißgriffe und Irrungen unbesonnener christlicher Anhänger des großen Commentators sei.[2]

Selbst der dem Dominicanerorden angehörige Thomas del Vio (der spätere Cardinal Cajetanus, wie er gewöhnlich nach seinem Geburtsorte Gaeta genannt wird) soll als jugendlicher Lehrer an der Paduaner Universität, wie Renan[3] behauptet, in den Bahnen des Averroismus sich bewegt haben. An dieser Angabe ist so viel richtig, daß Thomas del Vio den Averroes als Ausleger des Aristoteles hochhielt; dieß geht unter anderem aus seinem Commentare zu den Büchern de anima hervor, welchen er a. 1514, da er bereits Ordensgeneral war, in Venedig drucken ließ. Er berücksichtiget in demselben neben Thomas Aquinas und Albert d. Gr. am häufigsten den

---

mam humanam non generari ab agente particulari educente eam de potentia materiae, sed ab agente supranaturali vel Deo ipso creari ex nihilo, et materiae ab agente particulari praedispositae infundi, et corpori humano uniri secundum esse. Ibid.

[1] Vult Commentator, quod secunda perfectio sensus est sentire, et illam faciunt sensata extrinseca, sicut et speciem sensibilem; sed non vult, quod prima perfectio sensus sit species sensibilis, sed quod sit ipsa potentia sensitiva in anima existens, mediante qua sentit ut naturali ejus potentia receptiva. De sensu agente.

[2] Cajetan beleuchtet das unbesonnene Vorgehen in der Benützung des Averroes durch das Verhalten des Jandunus in dem gegebenen speciellen Falle: Non valet, si Joannes de Gandavo (richtig Janduno) dicit, quod Aristoteles in 2 de anima solum determinat de sensibus passivis, quoniam ut dicit Commentator 2 de Anima comm. 60 magis latet, quod detur sensus agens, quam quod detur intellectus agens. Sed Aristoteles in 3 de Anima investigat intellectum agentem; ergo a fortiori in 2 de Anima, ubi determinat de sensu, debuisset investigare et notificare sensum agentem, si daretur. Und nun führt Cajetan eine Reihe von Stellen aus Aristoteles und Averroes an, welche die Annahme eines Sensus agens ausschließen.

[3] Renan (O. c., p. 351) beruft sich auf die Patiniana des Pariser Arztes Guy Patin († 1672), dessen Sohn Charles Patin in Padua lehrte, und seinem Vater diese Notiz geliefert haben mag.

Averroes, jedoch unter Ablehnung der der christlichen Anschauung nicht vereinbarten Sätze des Averroes über den menschlichen Intellect und die damit zusammenhängenden erkenntnißtheoretischen Aufstellungen. Richtig ist ferner, daß del Bio, wie wir weiter unten sehen werden, der Ansicht war, Averroes habe in seiner Auffassung des Intellectus agens getreu jene des Aristoteles wiedergegeben, wodurch abermals seine hohe Meinung von der Auctorität des Averroes als zuverlässigsten Auslegers des Aristoteles bestätiget, aber kein Anhaltspunct dafür geboten wird, daß er selbst je averroistischen Anschauungen gehuldiget hätte. Er war allerdings kein exclusiver Gegner des Averroes; dadurch unterscheidet er sich von dem neben ihm in Padua lehrenden Minoriten Antonius Trombetta, der die averroistischen Irrlehren im Namen des richtig verstandenen Aristoteles bestritt,[1] und damit eine ziemlich isolirte Stellung im damaligen Universitätsleben Paduas einnahm.

Als der berühmteste unter den dem geistlichen Stande angehörigen Paduaner Averroisten ist unstreitig Paul von Venedig zu bezeichnen, der auch in der Geschichte der mittelalterlich-scholastischen Logik eine hervorragende Stelle einnimmt.[2] Schon sein averroistischer Denkstandpunct brachte es mit sich, daß er sich nicht einseitig an die Vertreter der Via modernorum hingab, sondern auch der Via antiqua Rechnung trug,[3] obschon letzteres vornehmlich in seinen Summulae rerum naturalium statthatte.[4] Seine Summulae logicae[5] wurden durch Beschluß der Paduaner Universität vom Jahre 1496 als Norm des logischen Unterrichtes in Padua vorgeschrieben; sowol die logischen

[1] Tractatus singularis contra Averroystas de humanarum animarum plurificatione, ad fidei catholicae obsequium. Padua, 1498.

[2] Die logischen Schriften des Paulus Venetus sind: Logica magna, Summulae, Quadratura, Sophismata, Commentar zu Anal. Post.

[3] Die von Prantl (IV, S. 121 f.) hervorgehobene Bestreitung der Singularität der Eigennamen in Paul's Logik hat ihren speciellen Grund in der averroistischen Lehre vom Intellect, als deren charakteristische Eigenthümlichkeit von Jandunus die Coincidenz der Häcceität des Intellectes mit der Quiddität desselben hervorgehoben wird. Vgl. uns. Abhandlung: Averroismus u. s. w., S. 99.

[4] Diese Summulae enthalten Erklärungen über die aristotelischen Schriften: Physica, Metaphysica, de Coelo et Mundo, de generatione et corruptione, de Meteoris, de Anima.

[5] Zum ersten Male gedruckt Mailand, 1474; andere folgende Drucke unter verschiedenen Titeln angegeben bei Prantl IV, S. 119, Anm. 501.

Summulae als auch jene der Res naturales gehören unter die ältesten italienischen Drucke. Seine Gesammtarbeit auf dem Gebiete der Logik[1] ist als Zusammenfassung der gesammten logischen Literatur seit Occam zu bezeichnen; das nach allen Richtungen entwickelte spitzfindige Detail derselben ist in seine logischen Schriften aufgenommen,[2] unter kennbar hervortretender besonderer Beziehung auf Buridan, Marsilius von Inghen, d'Ailly, Hentisberus,[3] Radulph Strode,[4] Feribrigus.[5] Die logischen Schriften der letztgenannten drei Engländer wurden speciell durch Gaetano de Tiene commentirt unter Beiziehung der Logica magna des Paulus Venetus und des Paduaners Paulus Pergolensis[6] in Erklärung der Schriften Strode's.[7]

Der Paduaner Averroistenschule gehörte auch Augustinus Niphus (1473—1546) an,[8] welcher den Nicoletto Vernias zum Lehrer hatte, und in seinem ersten schriftstellerischen Versuche de intellectu et daemonibus den averroistischen Monopsychismus vertrat, indem er zu beweisen versuchte, daß es außer den die Himmelskreise bewegenden Intelligenzen und dem numerisch Einen Menschenintellecte keine anderen subsistenten Geistweisen gebe. Die geringschätzige Weise, in welcher er in diesem Buche die Bestreiter des Monopsychismus Albert d. Gr. und Thomas Aq. behandelte, erregte ärgerliches Aufsehen; der Bischof Barozzi bewog ihn, einige anstößige Stellen seines Buches in einer neuen Ausgabe desselben (1492) zu beseitigen. Er begann nunmehr, einen gemilderten und mit der Kirchenlehre vermittelten Averroismus zu vertreten, welchen er nacheinander in Padua, Salerno, Rom und Pisa vom Katheder lehrte und in seinen Commentaren zu den averroistischen Schriften de substantia orbis, de

---

[1] Darstellung derselben bei Prantl IV, §§. 118—140.

[2] Über den Eindruck, welchen G. B. Vico in seiner frühesten Jugendzeit aus den ihm zur Erlernung empfohlenen Summulae logicae des Paulus Venetus empfieng, siehe meine Schrift über Vico, S. 2.

[3] Über die logischen Schriften und Lehren des Engländers Wilhelmus Hentisberius siehe Prantl IV, §§. 89—93.

[4] Über den Dominicaner R. Strode als Logiker siehe Prantl IV, §§. 45—56.

[5] Über den Oxforder Logiker Richard Ferabrich siehe Prantl IV, §§. 56—60.

[6] Vgl. über Paulus Pergolensis Prantl IV, S. 180.

[7] Ein anderer Commentator Strode's war Alexander Sermoneta (vgl. Prantl IV, S. 235); Hentisberus wurde durch Alexander Sermoneta und durch Benedictus Victorius in Bologna commentirt (Prantl IV, S. 235).

[8] Vgl. über Niphus uns. Abhandlung: Averroismus u. s. w., §§. 117—147.

mixtione formarum, de animae beatitudine, destructio destructionis vortrug. In den Jahren 1495—1497 besorgte er eine Gesammtausgabe der Werke des Averroes, die öftere Neudrucke erlebte. Er war ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller, und wußte sich bei Papst Leo X und Kaiser Karl V in Gunst zu setzen, trieb aber neben seinen ernsten wissenschaftlichen Beschäftigungen auch eine andere Art von Schriftstellerei, in welcher er die sittliche Würde der Wissenschaft vergessend der lockeren Weltsitte seinen Tribut zollte. Wir haben es nur mit der ernsten Seite seiner literarischen Thätigkeit zu thun. In dieser Hinsicht ist vor Allem die bedeutsame Wendung hervorzuheben, welche Niphus dem Jandunus gegenüber in der Auslegung der averroistischen Psychologie repräsentirt.[1] Jandunus ist nach Niphus im Irrthum, wenn er die Auffassung der intellectiven Menschenseele als Forma assistens für jene des Averroes hält; auf diese unrichtige Annahme stützte sich seiner Zeit die Polemik eines Albertus, Thomas, Ägydius Romanus, welche nicht aus dem Grunde, aus welchem Jandunus sie bemängelt, sondern aus einem ganz entgegengesetzten Grunde als unzutreffend zu erachten ist, deßhalb nämlich, weil sie bei Averroes einen philosophischen Irrthum voraussetzten, der diesem fremd war. Aber auch Jene, welche den Averroes die intellective Seele als Forma substantialis des Menschenwesens ansehen lassen, sind im Irrthum; und eben so wenig ist der ausgezeichnetste aller bisherigen Ausleger des Averroes, Johann von Baconthorp, welcher einen Mittelweg zwischen den beiden einander widerstreitenden Auslegungen der averroistischen Ansicht sucht, im Stande, seine Auffassung derselben als die richtige zu erweisen. Die eigentliche Meinung des Averroes zu ermitteln, dünkt Niphus allerdings eine schwierige Aufgabe zu sein, an deren Lösung er verzweifelt; seine Annahme einer numerischen Identität aller menschlichen Intellecte lasse sich nicht in Abrede stellen, habe aber unzweifelhafte Anhaltspuncte in der aristotelischen Doctrin, und werde daher auch durch griechische Ausleger des Aristoteles, einen Theophrast, Themistius und Simplicius als aristotelische Lehre vertreten. Auch sei es keine so leichte Sache, die averroistische Doctrin de unitate intellectus philosophisch zu widerlegen; dem scharfsinnigen Gregor von Rimini ist es nach Niphus' Dafürhalten nicht gelungen. Niphus gesteht übrigens zu, daß Averroes nicht die wahre und

[1] Vgl. meine Abhandl. „Averroismus" u. s. w., SS. 119 ff.

eigentliche Ansicht des Aristoteles wiedergebe; er sei aber zu entschuldigen, da er durch unrichtige Übersetzungen des Aristoteles irregeleitet worden sei. Niphus entdeckte diese Ursache der Täuschungen des Averroes, als er zum zweiten Male an die Auslegung der aristotelischen Bücher de anima gieng;[1] er hatte seit der Abfassung seines ersten Commentars zu dem genannten Werke Gelegenheit gefunden, den richtigen Text der aristotelischen Werke kennen zu lernen, so wie auch seine Kenntniß der Interpreten des Aristoteles zu erweitern, unter welchen er neben den griechischen auch den ihnen am Werthe gleichstehenden Thomas Aquinas berücksichtiget sehen will. Er trifft hierin mit Leonicus Thomäus zusammen, der seit 1497 in Padua lehrte, und mit welchem er auch das nachträglich eintretende Bestreben, den Aristotelismus mit dem Platonismus zu vermitteln, gemein hatte. Dieses Bestreben war sehr natürlich, sofern es sich darum handelte, die aristotelische Philosophie im christlichen Sinne zu rectificiren; diese Rectification führte auch dazu, den heiligen Thomas nicht bloß als scharfsinnigen Ausleger des Aristoteles, sondern nebstbei als christlichen Philosophen schätzen zu lernen, welcher die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele rational zu erweisen verstanden habe. Niphus vertritt die vollgiltige Auctorität des heiligen Thomas als christlichen Philosophen in seiner Schrift de immortalitate animae (1518),[2] welche er als Gegenschrift gegen die gleichbetitelte Schrift des Pomponatius (1516) erscheinen ließ. In seiner Bekämpfung des Pomponatius traf ein mehrfaches polemisches Interesse zusammen; nicht nur wollte er das vom fünften lateranensischen Concil erlassene Verbot einer Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit in dem Sinne, daß die Vertheidigung der Sterblichkeit der Seele eine natürliche Berechtigung hätte, philosophisch rechtfertigen, sondern auch der von Pomponatius als Ausleger des Aristoteles eingenommenen Stellung entgegentreten. Pomponatius war in Padua gegen die Averroisten als Gründer einer neuen peripatetischen Schule aufgetreten, welche an die Stelle des Averroes den Alexander von Aphrodisias als ächten Interpreten des Aristoteles gesetzt sehen wollte; Niphus

[1] Vgl. über das Verhältniß des zweiten Commentars des Niphus zu seinem ersten über die Bücher de Anima: „Averroismus" u. s. w., S. 118, Anm. 1.

[2] Vgl. über diese Schrift meine Abhandlung: „Averroismus" u. s. w., SS. 130—148.

konnte nun wol nicht die Auctorität des Averroes gegen Pomponatius aufrecht halten, glaubte aber doch erweisen zu können, daß Alexander nicht nur nicht der richtige Gewährsmann für das Verständniß des eigentlichen Sinnes der aristotelischen Doctrin sei, sondern von demselben ungleich weiter als Averroes abgeirrt sei. Es gehe überhaupt nicht an, sich unbedingt auf den antiken Aristoteles zu stützen, dessen Lehren im Lichte der christlichen Einsicht vielfacher Berichtigung bedürftig wären; so weit es sich aber um einen christlichen Aristotelismus handle, stehe entschieden Thomas Aq. obenan, der nicht bloß, wie Pomponatius dafürhält, als mustergiltiger Repräsentant des christlichen Glaubensstandpunctes, sondern auch der im Lichte der christlichen Wahrheit sehenden natürlichen Vernunft zu betrachten sei. Aus dieser Werthschätzung des Thomas als christlichen Aristotelikers erhellt zugleich, daß Plato, dessen Verwandtschaft mit den christlichen Lehranschauungen so hoch gepriesen wird, nur beziehungsweise einen Vorrang vor Aristoteles ansprechen könne, der übrigens durch andere dem Plato fehlende Vorzüge aufgewogen wird; Aristoteles hat vor allen übrigen Philosophen den Vorzug eines streng methodischen Vorgehens und einer präcisen Sprache voraus, und ist deßhalb par excellence der Philosoph der Schule. In seiner letzten commentatorischen Arbeit, welche der Metaphysik des Aristoteles gewidmet ist und erst nach seinem Tode erschien, nimmt Niphus auf Alexander von Aphrodisias sehr eingehend, in fast auffallender Weise Rücksicht; ob der Herausgeber des Werkes nachträglich Änderungen an der Arbeit des Niphus vorgenommen, oder dieser selbst gegen Ende seines Lebens seine ursprüngliche Ansicht über Alexander modificirt habe, muß dahin gestellt bleiben. Bemerkenswerth ist, daß ein Augustiner-Mönch und nachmaliger Bischof, Ambrosius Fiandino, der gleich Niphus gegen Pomponatius für die philosophische Erweisbarkeit der Seelenunsterblichkeit einstand,[1] nebstbei auch den Alexander von Aphrodisias gegen die Auslegung des Pomponatius in Schutz nahm.[2]

Neben Niphus darf sein Zeitgenosse Marcus Antonius Zimara, der gleichfalls in Padua (vorübergehend auch in Rom) lehrte, nicht unerwähnt bleiben. Er hielt am Averroismus strenger fest als Niphus, wollte aber einen mit der Kirchenlehre vereinbarten Averroismus

[1] De immortalitate animae contra Pomponatium. Mantua, 1519.

[2] Pro Alexandro Aphrodisio de fato contra Pomponatium. Mantua, 1519.

vertreten. Seine Erläuterungen der averroistischen Lehre[1] sind in mehrfacher Beziehung merkwürdig. Erstlich, indem bei jeder wichtigeren Frage das Verhältniß des orthodoxen Averroismus zu den einschlägigen Ansichten wahlverwandtschaftlicher oder gegnerischer Auctoritäten: eines Ägydius Romanus, Walter Burleigh, Baconthorp, Jandunus, Gregor von Rimini, Paul von Venedig, Cajetan de Tiene, Pomponatius, Achillini, Niphus erörtert wird. Sodann ist auch von Interesse zu sehen, wie sich der orthodoxe Averroismus mit der Kirchenlehre zurechtzusetzen suchte. Die Einheit des Verstandes aller Menschen wird als Einheit der allgemeinen Principien des Erkennens gedeutet; die Intelligentia prima gibt dem Mobile primum, und mittelst dessen dem Universum das Sein; der erste Beweger ist die Form der Wesen, wie der Herr die Form seines Sclaven; der active Verstand ist weder Gott selbst, wie Alexander meint, noch ein bloßes Seelenvermögen, sondern eine höhere Substanz über der Seele, von dieser trennbar und unvergänglich, Princip der Individuation ist die Form. Die intellective Seele läßt sich vom Körper trennen und ist unsterblich. Die Wahrheit gelangt auf zwei Wegen zu uns, durch die Propheten und durch die Philosophen; collidiren die beiderseits gegebenen Aussprüche, so muß dem prophetischen Worte der Vorzug eingeräumt werden.

An der zwischen Niphus und Pomponatius geführten Controverse über die rationale Erweisbarkeit der Unsterblichkeit der Menschenseele betheiligte sich auch der Dominicaner Chrysostomus Javellus,[2] der in den ersten drei Dezennien des 16. Jahrhunderts in Bologna lehrte,

---

[1] Solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois in unum collectae et in ordinem redactae. Diese Solutiones sind den 1560 u. 1575 erschienenen Druckausgaben der Werke des Averroes beigeschlossen. Andere Schriften Zimara's sind: Tabella dilucitationum in dicta Aristotelis, ordine alphabetico proposita; Quaestiones de movente et moto; De intentione Aristotelis; De individuatione naturae problemata Aristotelis et Alexandri Aphrodisiaei etc.

[2] Solutiones rationum animi mortalitatem probantium, quae in defensorio contra Niphum a Pomponatio formantur. Enthalten in Javelli Opp. (Lyon 1580; 3 Voll. fol.) III, pp. 47 sqq. als Bestandtheil eines größeren Ganzen unter dem Titel de animae humanae indeficientia, in welches die Solutiones rationum etc. nachträglich aufgenommen wurden. Den Solutiones ist ein Brief des Pomponatius vorausgeschickt, welcher das Vorhaben ausspricht, einer erneuerten Ausgabe des Defensorium contra Niphum die Solutiones des Javellus anzuschließen, um dem Defensorium jeden Schein von Anstößigkeit zu benehmen.

und eine Concordirung des Platonismus und Aristotelismus unter sich und mit der christlichen Wahrheit in der Weise anstrebte, daß er Aristotelismus und Platonismus als die beiden aufeinander folgenden Vorstufen der christlichen Erkenntniß ansah und behandelte. Aristoteles repräsentirt die auf dem Grunde des menschlichen Weltbewußtseins stehende rationale Erfahrungserkenntniß, Plato die im Eingehen des Menschen in sich selbst aus der Hinwendung nach Oben resultirende Vernunfterkenntniß; die Ergänzung und Vollendung beider Arten des natürlichen Erkennens ist in der von oben stammenden christlichen Erkenntniß gegeben. Auf Grund dieser Dreitheilung des menschlichen Erkennens führt Javellus einen dreifach abgestuften Lehrcurs der menschlichen Gesammterkenntniß durch, welcher in seinem ersten grundlegenden Theile die Gesammtsumme des in den aristotelischen Werken enthaltenen menschlichen Wissens als Ergebniß des an der zeitlich-irdischen Erfahrung orientirten Weltverstandes darlegt, im zweiten Theile die Aspirationen des menschlichen Vernunftdenkens in Bezug auf die höchsten überzeitlichen Ziele des zeitlich-irdischen Menschendaseins darlegt, im dritten Haupttheile endlich an die Auseinandersetzung der erhabenen Lehren der christlichen Philosophie geht.[1]

Javellus schickt seiner philosophischen Exposition des menschlichen Gesammtwissens einen Lehrcurs der Logik voraus,[2] welcher ganz und vollkommen auf dem Grunde der altthomistischen Logik steht. Er unterscheidet zwischen der Ars vetus und Ars nova der Logik,[3] deren Inhalt sich ihm mit dem Lehrinhalte des aristotelischen Organon deckt; diesem unmittelbar aus dem Organon geschöpften Lehrinhalte der Logik läßt er die Logicalia parva folgen, deren Verhältniß zum Lehrinhalte des Organon er nach Analogie der Naturalia parva zu den naturphilosophischen Hauptschriften des Aristoteles faßt, nur mit dem Unterschiede, daß den Logicalibus parvis nicht wie den Naturalibus parvis bestimmte kleinere Schriften des Aristoteles ent-

---

[1] Dieser philosophische Gesammtcurs des menschlichen Wissens erschien unter dem Titel: Epitome in universam philosophiam rationalem, naturalem, divinam ac moralem in 3 Bänden zu Venedig, und füllt in der vorerwähnten letzten Lyoner Ausgabe der Werke des Javellus die ersten beiden Bände derselben. Der dritte Band ist als Ergänzung des Inhaltes der beiden ersteren durch nachträglich eruirte Schriften des Javellus anzusehen.

[2] Opp. I, pp. 5—155.

[3] Über den Sinn dieser beiden Ausdrücke vgl. Bd. I, S. 142, Anm. 4.

sprechen, obschon ihr Inhalt aus den Werken des Aristoteles gezogen ist, und darum als ächte peripatetische Lehre zu gelten hat. Dieß letztere gilt indeß nur von dem älteren Theile der Logicalia parva, von welchen der spätere, von Javellus gering angeschlagene Zuwachs abzuscheiden ist.[1] Als echt peripatetische Bestandtheile der Logicalia parva gelten ihm die Lehrexpositionen, welche die Suppositio,[2] Ampliatio,[3] Consequentia,[4] Probatio terminorum betreffen, also jene Lehrexpositionen, welche in der Summula des Petrus Hispanus enthalten sind, mit Ausnahme der Lehre von der Probatio terminorum, welche einer späteren, von Paulus Venetus[5] an datirenden Entwickelungsepoche der scholastischen Logik angehört. Javellus schließt den die Logik behandelnden Prodromus seiner Philosophie mit der Darlegung der Lehre vom demonstrativen Syllogismus ab, welcher die Herausgeber seiner Schriften als Ergänzung noch die Expositionen der Lehre vom dialektischen und sophistischen Syllogismus, erstere nach der Darlegung des Petrus Hispanus mit Zusätzen aus Versorius Parisiensis,[6] letztere nach der pseudothomistischen Schrift de fallaciis angeschlossen haben.

Von der peripatetischen Logik auf die aristotelische Weltlehre übergehend bietet Javellus zuerst epitomirende Zusammenfassungen des Inhaltes der aristotelischen Libri Physicorum, der Libri de Coelo, de generatione et corruptione, der Libri tres priores Meteorum, der Libri de anima, der Parva naturalia und der XII Libri Metaphysicorum,[7] welchen er einen Tractatus de transcendentibus (Unum, Aliquod, Res, Verum, Bonum) und

---

[1] Reliqua parva logicalia, quae sophistae invenerunt non sciendi grati a sed aut decipiendi aut confundendi, utpote non ordinata ad aliarum scientiarum acquisitonem, postponenda sunt. Non enim intendimus nisi logicam peripateticam ut regulam et artem omnium vere scientiarum directivam. Opp. I, p. 83.

[2] Vgl. die hierauf bezüglichen Expositionen des Petrus Hispanus bei Prantl III, SS. 51 ff.

[3] Vgl. Prantl III, SS. 55 ff.

[4] Vgl. Prantl III, SS. 137 ff.; 141 f.

[5] Vgl. Prantl IV, SS. 122, 125 ff. — Über die Anknüpfungen zweier anderer italienischer Logiker: des Petrus Mantuanus und Olivier von Siena an Paulus Venetus bezüglich dieses Lehrstückes ebendas., SS. 177 u. 234.

[6] Vgl. über den thomistischen Logiker Johannes Versorius Prantl IV, S. 220 f.

[7] Opp. I, pp. 157—458.

zwei Commentarios in librum de Causis anschließt.[1] Sodann geht er auf eine Erörterung der wichtigsten Lehrfragen der Libri Physicorum, der Libri de anima und der XII Libri Metaphysices unter specieller Berücksichtigung der Auslegung des aristotelischen Textes durch Thomas Aq. und Averroes ein.[2] Javellus bleibt indessen nicht bei diesen beiden Auslegern stehen, sondern zieht die abweichenden Ansichten der übrigen bedeutendsten Interpreten jedes einzelnen der genannten aristotelischen Werke herbei; so in Bezug auf die Libri Physicorum die Interpretationen verschiedener Stellen durch Albertus Magnus, Avicenna, Robert von Lincoln, Ägydius Romanus, Gregor von Rimini, Walter Burleigh, Jandunus, Petrus Pomponatius, zu welchen in den Libris de anima weiter noch Aureolus und Baconthorp, Herväus, Capreolus, Thomas del Vio, gelegentlich auch einmal Cajetanus Thienäus hinzutreten, während in den Libris Metaphysices vornehmlich die Differenzen zwischen Thomisten und Scotisten, und zwischen den Thomisten untereinander in der Auslegung des aristotelischen Textes zur Sprache kommen. Unter den thomistischen Interpreten desselben treten Herväus, Capreolus, Paulus Soncinas, gelegentlich auch Dominicus von Flandern, unter den scotistischen Interpreten vornehmlich Antonius Andreä, gelegentlich auch Trombetta hervor.

Javellus hält den Averroes als Commentator des Aristoteles unstreitig sehr hoch, und sieht den Grund seiner speculativen Verirrungen lediglich in der Unbekanntschaft desselben mit der christlichen Wahrheit. Soweit diese nicht in Frage kommt, kann es nach Javellus keinen verständnißvolleren Ausleger des Aristoteles geben als Averroes;[3] die Vorzüglichkeit desselben bekunde sich bereits darin, daß er das specifische Object der drei aufeinander folgenden Theile der theoretischen Philosophie: Naturphilosophie, Seelenlehre, Metaphysik richtig angegeben habe, was seitens der christlichen Commentatoren des Aristoteles nicht

---

[1] Opp. I, pp. 458—506. In Opp. III (pp. 1—34) sind die Quaestiones in quartum Meteorum, in librum de sensu et sensato und de Memoria et Reminiscentia nachgetragen.

[2] Opp. I, pp. 507—911.

[3] Darum lautet auch die den Erörterungen des Javellus über den Lehrinhalt der Libri octo Physicorum gegebene Überschrift: Quaestiones super VIII Libros Physicorum ad mentem divi Thomae, Aristotelis et Commentatoris ut plurimum decisae.

immer der Fall sei. Averroes bezeichnet das Ens mobile als das adäquate Object der Philosophia naturalis, und Thomas stimmt ihm zu, während Albertus Magnus das Corpus mobile dafür hält, und einige moderne Thomisten, welchen Javellus auch den Pomponatius beizählt, zufolge ihres Unvermögens, die von Ägydius Romanus und Jandunus gegen die thomistische Begründung der averroistischen Angabe erhobenen Einwendungen zu widerlegen, sich mit der Auskunft behelfen, Thomas habe wol, da er seinen Commentar zu den Libris Physicorum abfaßte, die Ansicht des Averroes adoptirt, dieselbe aber später, als er die Bücher de Coelo commentirte, zurückgenommen, und ihr jene Albert's substituirt. Ganz richtig erklärt ferner Averroes, und Thomas mit ihm, daß nicht das Corpus animatum, sondern die Anima als solche das specifische Object der aristotelischen Bücher de anima sei, was auch Albertus zugibt, während andere christliche Ausleger die abweichende unrichtige Ansicht festhalten. Als das adäquate Object der Metaphysik bezeichnet Averroes, und in Übereinstimmung mit ihm Albert, Thomas Aq. und Duns Scotus, das Ens reale in seiner das unendliche und endliche, ungeschaffene und geschaffene Sein umfassenden Bedeutung. Diejenigen, welche dem Averroes unterlegten, daß er die immateriellen geistigen Substanzen als das adäquate Object der Metaphysik angesehen habe, sind eben so im Irrthume, als Jene, welche behaupten, daß er das unter die zehn Kategorien fallende endliche Ens reale dafür gehalten habe. Dominicus von Flandern, der diese angebliche Ansicht des Averroes zu seiner eigenen machte und für jene des Thomas Aquinas ausgibt, hat alle gewichtigeren Vertreter des Thomismus gegen sich.

Javellus übersieht nicht die erheblichen Differenzen, die bereits in der Auslegung der Libri Physicorum zwischen Thomas und Averroes hervortreten, und von einzelnen, unfrei an Averroes oder an Aristoteles selber haftenden christlichen Auslegern zu Ungunsten des Thomas Aq. gedeutet werden; der eigentliche Grund dieser Differenzen tritt indeß erst in der beiderseitigen Auslegung der Libri de anima zu Tage, in deren Interpretation Averroes nicht, wie in jenen der Libri Physicorum durch allzu engen Anschluß an die Anschauungen des Aristoteles, sondern durch Abgehen von denselben auf Irrwege geräth. Denn es ist erwiesen, daß Aristoteles die Anima intellectiva als Wesensform des Menschen im eigentlichen Sinne faßt, und nach der Zahl der menschlichen Individuen vervielfältiget werden läßt,

während Averroes den Intellect, in dessen Kraft der Mensch erkennt, als Substantia separata faßt, und soweit er ein Esse in den vielen zeitlich aufeinanderfolgenden Menschen erlangt, als generabel und corruptibel bezeichnet. Averroes gibt aber selber einen ihn einiger Maßen entschuldigenden Grund seines Abgehens von Aristoteles an; ihm wurde auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre der Gegensatz des Aristoteles zu Plato auf eine ihm peinvolle Weise fühlbar; er fand, daß Aristoteles die Kraft des menschlichen Intellectes in zu enge Grenzen banne. Indem Averroes diese Fesseln sprengen wollte, verirrte er sich aus Unkenntniß der christlichen Wahrheit, in deren Lichte Plato und Aristoteles ihre höhere Ausgleichung und Vermittelung finden, zu jenen Behauptungen, deren Widerlegung die christlichen Theologen so vielfach beschäftiget hat. Wir sehen, wie Javellus zufolge seiner Hochhaltung des Plato Gründe fand, die Irrungen des Averroes, nach dessen Gefühl Aristoteles den hohen geistigen Intentionen Plato's nicht gerecht zu werden vermochte, als erklärlich darstellen.[1] Welchen Eindruck die averroistische Lehre vom Intellectus adeptus auf ein begeisterungsfähiges Gemüth zu machen geeignet sei, beleuchtet Javellus[2] durch Aushebung einer längeren Stelle aus Albert's d. Gr. Commentar zu den Büchern de Anima,[3] in welcher unverkennbar bereits an ein vom Verstandesdenken unterschiedenes und demselben übergeordnetes ideales Vernunfterkennen gestreift, und auch die Er-

---

[1] Javellus citirt (Opp. I, p. 688) eine Stelle aus Averroes Comm. in 3 de Anima text. 18 zur Kenntlichmachung der Intentionen des Averroes in der Lehre vom Intellectus agens: Quia intentio cogens ad ponendum intellectum agentem alium a materiali et a formis rerum, quas intellectus materialis comprehendit, est similis intentioni, propter quam visus indiget luce, cum hoc, quod agens et recipiens alia sunt a luce, contentus fuit Aristoteles in notificando hunc modum per exemplum. Et modus qui coegit nos ad ponendum intellectum agentem, idem est cum modo, propter quem indiget visus luce. Quemadmodum enim visus non movetur a coloribus, nisi quando fuerint in actu, quod non completur nisi luce praesente, cum ipsa sit extrahens eos a potentia in actum, ita etiam intentiones imaginatae non movent intellectum materialem, nisi quando fuerint intellectae in actu, quod non perficitur in eis, nisi aliquo praesente, quod sit intellectus in actu. Et in fine (fügt Javellus bei) sic concludit: Et omnia dicta ab Aristotele in hoc sunt ita, quod universalia nullum habent esse extra animam, quod intendit Plato; qui, si ita esset, non indigeret ponere intellectum agentem.

[2] Opp. I, p. 685.

[3] Vgl. Albert. Comm. de Anima III, tract. 3, c. 11.

reichung eines derartigen Erkennens im irdischen Zeitleben als möglich erklärt wird. Albert meint damit die ingeniöse Anschauung, deren Würdigung ihm als kenntnißreichen Naturkundigen nahelag, und deren Wesen er als jenes des aus geistigen Inspirationen schöpfenden synthetischen Erkennens erfaßte. Nach heutiger philosophischer Sprechweise wird die Idee im Unterschiede vom Begriffe als die geistige Erfassung der Einheit einer differenten Vielheit in einer höheren überzeitlichen Verknüpfung definirt. Die Idee ist latent auch in jedem Artbegriffe (species) enthalten; der Artbegriff coincidirt aber nicht mit der Idee, weil es auch einen differente Arten zusammenfassenden Geistgedanken geben muß, der in seiner potentiellen Fülle etwas vom logisch-abstracten Genus völlig Verschiedenes ist. In der speculativen Scholastik vermochte die Unterscheidung von Begriff und Idee nicht durchzugreifen; man identificirte sie, wie aus den kritischen Bemerkungen des Javellus zu Albert's erwähnter Äußerung hervorgeht,[1] mit einer über die irdische Zeitlichkeit hinausgreifenden geistigen Anschauung der Substantiae separatae, die natürlich in diesem Zeitleben unmöglich, aber auch nicht das von Albert eigentlich Gemeinte oder Geahnte ist. Auch die in Albert's Lehre von den inchoativen Formen der Materie anticipirte Idee der Naturlebendigkeit wird von Javellus perhorrescirt; wir werden an einer späteren Stelle dieses Buches auf diesen Punct bei der kritischen Besprechung der averroistischen Lehre von verborgenen Formen der Materie zurückkommen.

Averroes war, wie Javellus an einem anderen Orte[2] ausführt, des guten Glaubens, daß er durch seine Lehre vom Intellectus agens als Substantia separata nur die selbsteigene Meinung des Aristoteles wiedergebe. Er kannte den Text der aristotelischen Bücher nur aus einer sehr unvollkommenen arabischen Übersetzung, in welcher er übrigens das ganz Richtige fand, daß der Intellect immixtus, inorganicus, separatus, immortalis, perpetuus sei; nebenbei war ihm bekannt, daß Alexander von Aphrodisias dem Aristoteles die ganz entgegengesetzte Ansicht unterlege, die menschliche Seele sei vergänglich und ein höchstes Educt der Materie. Diese Ansicht vermochte Averroes mit den unzweideutigen Aussagen des Aristoteles über den Intellect nicht zu vereinbaren, und verwarf deßhalb die Lehre, daß die

[1] Vgl. Javell. Quaestt. in XII Libb. Metaph. VII, qu. 13.

[2] De animae humanae indeficientia. Ps. I, c. 1.

intellective Seele Informationsprincip des menschlichen Leibes sei. Jedenfalls ist er aber ein vollgiltiger Zeuge für die von Aristoteles gelehrte Indefectibilität der intellectiven Seele, und steht insofern über jenen christlichen Auslegern, welche entweder, wie Thomas del Vio und Pomponatius, den Aristoteles förmlich die Sterblichkeit der Menschenseele lehren lassen, oder wie Duns Scotus und Herväus dafürhalten, daß er die Entscheidung über diese Frage dahingestellt sein lassen habe. In eine Irrung entgegengesetzter Art ist Niphus gefallen, welcher in Aristoteles Aufschlüsse über den Erkenntnißmodus der vom Leibe abgetrennten Seele gefunden zu haben glaubte, während Aristoteles sich darauf beschränkt, gelegentlich zu äußern, daß die menschliche Seele im gegenwärtigen Seinszustande die Wesenheiten der einfachen Substanzen nicht zu erkennen vermöge, obschon die Fähigkeit dazu in ihrem intellectiven Wesen gelegen sei. Der motivirte Nachweis des Javellus,[1] daß Thomas del Vio den Aristoteles zum Läugner der Seelenunsterblichkeit gemacht habe, scheint eine Bestätigung zu bieten für die oben erwähnte Angabe des Guido Patin, die Bedenken des Pomponatius gegen die philosophische Erweisbarkeit der Unsterblichkeit der Menschenseele seien durch die Vorträge des Thomas del Vio in Padua zuerst angeregt worden. Javellus verargt letzterem insbesondere dieß, daß er seine unrichtige Deutung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens gegen die lichtvolle Auslegung derselben durch Thomas Aq. aufrecht zu halten sich bemüht habe.

Obschon Javellus überzeugt ist, daß Aristoteles an die Seelenunsterblichkeit geglaubt und dieselbe philosophisch erwiesen habe, stellt er doch die platonische Beweisführung für dieselbe ungleich höher,[2] weil Plato viel tiefer in die Frage von der Seelenunsterblichkeit eingieng und augenscheinlich auf dem Boden religiöser Überlieferungen stand, welche auf die alttestamentliche Weisheit zurückzuleiten sind. Am wenigsten fühlte sich Javellus durch die im Phädon enthaltene Beweisführung befriediget, in welcher die für die Unvergänglichkeit der Weltseele und der Gestirnseelen anzuführenden Gründe unter Einem auch zu Gunsten der menschlichen Seele geltend gemacht werden;[3]

---

[1] O. c., Ps. I, c. 4. Vgl. hiezu del Vio's oben (S. 144) citirten Comm. in libros de Anima fol. 48 sq.

[2] O. c., Ps II.

[3] Quod semper movetur, immortale est, quod vero aliud movet, ab alioque movetur, cum terminum habeat motus, terminum habet et vitae; solum ergo

sie stehen aber auch nicht im Einklange mit den von Plato anderwärts entwickelten Anschauungen über das Wesen der menschlichen Seele. Die stichhaltigen Beweise Plato's für die Seelenunsterblichkeit sind gestützt auf die Unabhängigkeit der Thätigkeiten der intellectiven Seele vom Leibe, auf das ihr eignende Vermögen des Widerstrebens gegen die Regungen und Begehrungen der Sinnlichkeit, auf die Wesensverwandtschaft der menschlichen Seele mit den himmlischen Intelligenzen, auf die Idee der sittlichen Ordnung, welcher es widersprechen würde, daß die aufopferungsvolle Tugend des verdienten Lohnes entbehren, und angesichts der erfolgreich ihre irdischen Ziele anstrebenden Verächter der Tugend als selbstquälerische Thorheit erscheinen sollte. Die mit der Idee der sittlichen Ordnung übereinstimmenden platonischen Schilderungen des jenseitigen Looses der Seelen sind nach Abzug ihres poetisch-mythischen Beiwerkes auf die in den heiligen Büchern niedergelegten Offenbarungen als ihre eigentliche Quelle zurückzuführen.

Plato überragt den Aristoteles dadurch, daß er sich principiell auf den religiös ethischen Standpunct stellt, und der Anschauung des Göttlichen zugewendet ist,[1] während Aristoteles auf dem Standpuncte der irdischen Welterfahrung steht, daher schon bei den Alten der Spruch galt, Platonem ex superis, Aristotelem ex sensu philosophari; die platonische Philosophie ist, wie Javellus im Eingange zu seiner Epitome in moralem Platonis philosophiam bemerkt, als docta pietas et religio zu bezeichnen. Javellus macht sich zur

---

quod seipsum movet, quia nunquam se deserit, nunquam cessat moveri, imo vero et aliis quaecunque moventur, fons et principium est movendi . . . Anima seipsam movet; quod si ita est, ut non sit illud quicquam, quod seipsum moveat praeter animam, necessario ingenita et immortalis est anima. Patet autem, quod haec conditio, scil. esse principium aliis, et haec scil. esse ingenitum i. e. carere principio et ortu, non conveniant animae; aliter sibi ipsi contradiceret Plato in Timaeo. O. c., Ps. II, c. 2.

[1] Animadvertens divinus Plato Academicorum princeps quam plures ex antiquis, qui se philosophiae studio adscripserant, in divinis quidem indagandis parum sollicitos, in naturalibus vero perscrutandis diligentissime exstitisse . . . advertens insuper nonnullos sapientum quasi ex toto naturalium studium postposuisse et in divinorum speculatione pro omni vita desudasse ideoque summos exstitisse sui temporis theologos moribusque divinos et humanae conversationis praecipuos moderatores, hos in omni sua doctrina Plato imitari conatus est. Opp. II, p. 277.

besonderen Aufgabe, die Ethik und Politik des Plato und Aristoteles auf Grund einer eingehenden Analyse der hierauf bezüglichen Werke beider Philosophen[1] mit einander zu vergleichen, die Vorzüge der platonischen Ethik vor jener des Aristoteles an's Licht zu stellen, und die aristotelischen Bemängelungen der platonischen Politik als ungegründet zu erweisen. Javellus nimmt bereits Anstoß an den Bemerkungen des Aristoteles[2] gegen die platonische Begriffsbestimmung der Glückseligkeit als eines an sich seienden Guten (bonum separatum), an welchem participirend alles andere Gute gut sei; denn im Grunde suche auch Aristoteles das Wesen der menschlichen Glückseligkeit in nichts Anderem als Plato,[3] und habe nur zufolge seiner grundsätzlichen Opposition gegen die platonische Ideenlehre sich nicht die Mühe genommen, den wahren und eigentlichen Sinn der Meinung Plato's zu erforschen. Plato erkennt die wahrhafte Glückseligkeit in der Anschauung der göttlichen Dinge (entia divina), unter welchen die göttliche Wesenheit als das absolute Gute das höchste ist. Daß Plato unter den göttlichen Dingen und dem absolut Guten nicht bloße Ideen oder Species universales verstehe, erhellt am deutlichsten aus dem sechsten Buche Plato's vom Staate,[4] woselbst er das höchste Gute als die Urbildung und den fruchtbaren Quell alles Guten bezeichnet, und die Wirksamkeit desselben durch den Vergleich mit der Wirksamkeit der Sonne in der sichtbaren Welt zu verdeutlichen sucht. Aristoteles unterscheidet sich von Plato in der Glückseligkeitslehre nur dadurch, daß er sich auf die Darlegung der menschlichen Glückseligkeit im irdischen Zeitleben beschränkt, während Plato mit Vorliebe auf die Schilderung der über demselben hinausliegenden Zustände des glückseligen und unglückseligen Lebens eingeht, und auch von einer jenseitigen Reinigung der im Guten nicht Vollendeten oder im Bösen nicht Verhärteten weiß — lauter Dinge, auf welche Aristoteles nicht weiter

[1] Die hieher gehörigen Schriften des Javellus sind folgende: Epitome in Aristotelis X Ethicorum libros (Opp. II, pp. 3—153); Epitome in Aristotelis VIII libros Politicorum (Opp. II, pp. 154—162); Epitome in Aristotelis Oeconomicam (Opp. II, pp. 263—268); Epitome in Ethicam seu Moralem Platonis philosophiam (Opp. II, pp. 269—326); Epitome in Politicam Platonis (Opp. II, pp. 327—377).

[2] Vgl. Aristot. Ethic. Nicom. I, c. 4.

[3] Javellus verweist bezüglich dessen auf das zehnte Buch der Ethica Nicomachea.

[4] Vgl. Plato Republ. VI, pp. 506 ff.

reflectirt. Auch andere Widersprüche zwischen der aristotelischen und platonischen Moral bestehen bloß scheinbar. Aristoteles legt dem Plato die Verkennung des Unterschiedes zwischen den intellectuellen und moralischen Tugenden zur Last, Plato subsumire alle Tugenden unter die Prudentia (φρόνησις); Plato sagt jedoch nirgends, daß alle Tugenden essentiell und formaliter φρονήσεις seien, und andererseits gibt auch Aristoteles zu, daß die Virtutes morales ohne die Prudentia nicht existiren können. Wenn Plato die Incontinenz auf Rechnung des Nichtwissens setzt, so will er damit nicht, wie Aristoteles ihm unterlegt, sagen, der Unenthaltsame wisse nicht, daß der Ehebruch etwas Böses und Schlimmes sei, sondern nur, was auch Aristoteles von seinem Standpuncte behaupten muß, der Unenthaltsame entbehre jener besonnenen Überlegung, ohne welche die Tugend der Continenz nicht möglich ist. Eben so unrichtig behauptet Aristoteles, daß Plato, Speusippus und die Platoniker gemeinhin aus der Glückseligkeit jedes Lustgefühl bannen wollen; auch diese angebliche Differenz zwischen Plato und Aristoteles ist nur eine künstlich ersonnene.

Die Vertheidigung der platonischen Staats- und Gesellschaftslehre gegen die Beanstandungen von Seite des Aristoteles bezieht sich auf eine Reihe kritischer Bemerkungen, welche sich im zweiten, fünften, siebenten und achten Buche des aristotelischen Werkes de Republica finden. Bezüglich der von Aristoteles getadelten Weibergemeinschaft betont Javellus, daß dieselbe nur in den platonischen Büchern vom Staate, nicht aber in Plato's Werke de Legibus zur Sprache komme; in den Büchern vom Staate trage jedoch Plato nicht so sehr seine eigenen Ansichten, als vielmehr jene des Sokrates und der pythagoräischen Schule vor, daher man sich, um die wahre Meinung Plato's kennen zu lernen, an das Werk de Legibus zu halten habe. Aber auch in den Büchern vom Staate schlage Plato die Weibergemeinschaft nur als versuchsweises Mittel vor, gleichwie ein Arzt, wenn er alle gewöhnlichen Mittel vergeblich angewendet hat, versuchsweise zu Mitteln ganz entgegengesetzter Art greift. Die von Plato vorgeschlagene Gütergemeinschaft ist nicht in ausschließlichem Sinne gemeint, da ja im Werke de Legibus augenfällig vom Eigenbesitze der Einzelnen und von der Vererbung desselben die Rede ist; übrigens hat Aristoteles versäumt, die ethischen und wirthschaftlichen Motive des platonischen Vorschlages der Gütergemeinschaft zu würdigen, und hätte nicht so voreilig behaupten sollen, daß Plato den Bürgern seines besten

Staates die unentbehrlichen Mittel des Glückes und der Zufriedenheit entziehen wolle. Auch wollte er die Bürger seines auf Gütergemeinschaft gegründeten Staates nicht, wie Aristoteles ihm unterlegt, auf die kargste Befriedigung ihrer Bedürfnisse und berechtigten Wünsche beschränken, vielmehr ihnen einen zwischen Darben und üppigem Lebensgenusse die richtige Mitte haltenden Lebensunterhalt sichern. Aristoteles stößt sich ferner an der von Plato verlangten Perpetuität der Lenker der Gemeinwesen und an der Begründung dieser Perpetuität durch Hindeutung auf den Umstand, daß auch die Metalle in den Bergschachten ihre Natur nicht ändern, an die Stelle des Goldes nicht Silber trete u. s. w. Javellus erwidert, daß die von Aristoteles gemeinte Stelle des platonischen Werkes vom Staate[1] nicht das besage, was Aristoteles in sie legt; das von Plato gewählte Bild soll nur den Gedanken erläutern, daß die Befähigung zur Führung höchster Ämter gewissen von Natur aus bevorzugten Geschlechtern eigne, und daher der Beruf zur Führung dieser Ämter bei diesen Familien zu verbleiben habe. Von einer persönlichen Perpetuität der einzelnen aus solchen Familien hervorgegangenen Staatslenker ist in der genannten Stelle nicht die Rede; im sechsten Buche des Werkes de Legibus wird vielmehr die Amtsdauer der Inhaber der Staatsämter genau begränzt. Nicht bloß ungenau, sondern geradezu entstellend wiedergibt Aristoteles die Ansicht Plato's von dem die richtige Mitte zwischen der Oligarchie und Volksherrschaft behauptenden Staate, der, wie Aristoteles aus Plato herausliest, ein bloßer Kriegerstaat sei. Aristoteles läßt erstlich unbeachtet, daß Plato zwei Arten von Oligarchie und Volksherrschaft unterscheide, eine normale und eine abnorme; die erstere ist auf die Herrschaft von Tugend und Gesetz gegründet, in letzterer waltet ungebundene Willkür vor. Nur die in ersterem Sinne verstandene Oligarchie und Volksherrschaft hat Plato im Auge, wenn er seinen Staat in die Mitte zwischen jenen beiden anderen Staatsformen stellt, nicht aber den Gegensatz zwischen oligarchischer und demokratischer Willkürherrschaft, wie Aristoteles seine Leser glauben machen will. Plato bevorzugt die Optimatenherrschaft im Gegensatz zur Volksherrschaft, sagt aber nicht, daß der Optimatenstaat bloß aus Kriegern zu bestehen habe, sofern damit eine lediglich auf überlegene physische Gewalt gestützte Herrschaft gemeint sein soll. Denn er ordnet

[1] Vgl. Plato Republ. III, p. 415.

ja dem Kriegerstande die Lenker des Gemeinwesens über, und will, daß wie letztere, so auch die Mitglieder des Kriegerstandes zu den ihrem Stande ziemenden Tugenden erzogen werden. Da aber eine solche Erziehung den mit materieller Arbeit beschäftigten Volksclassen nicht zu Theil werden kann, so ist Plato vollkommen im Rechte, wenn er letztere vom Rechte der Civität d. h. vom Kriegsdienste und von der Theilnahme an öffentlichen Ämtern ausschließt. Plato begegnet damit dem von Aristoteles selber ausgesprochenen Gedanken von der Vorzüglichkeit der Optimatenherrschaft; daß er die Frage über die Theilnahme der arbeitenden Classen am Kriegsdienste und an den öffentlichen Ämtern unentschieden lasse, ist dem Gesagten zufolge unrichtig. Auch die von Aristoteles gegen die platonische Erklärung der Umwandelungen und Verschlimmerungen der Gemeinwesen gerichteten Einwendungen weist Javellus als sachlich unbegründet oder auf Mißdeutung beruhend zurück, so wie nebstdem noch verschiedene andere Bemängelungen, bei deren Darlegung und Beantwortung wir uns hier nicht weiter aufhalten wollen. Es genüge zu sagen, daß Javellus bemüht war, die aristotelischen Einwendungen gegen die platonische Staats- und Gesellschaftslehre vollständig aufzuzählen, und letztere in jedem der von Aristoteles vorgebrachten Puncte zu rechtfertigen. Damit ist indeß nicht gesagt, daß das von Plato aufgestellte Staatsideal bereits den vollkommenen Zustand der zeitlichen Menschengemeinschaft darstelle; Javellus erkennt jedoch in der platonischen Staats- und Gesellschaftslehre das Höchste und Vorzüglichste, was von dem auf die Ahnung der christlichen Wahrheit beschränkten menschlichen Vernunftdenken ersonnen werden konnte. Die Ergänzung und relative Berechtigung der platonischen Lebensweisheit ist in der christlichen Wahrheit gegeben, welche als göttliche Lehre in den heiligen Büchern beider Testamente hinterlegt ist, und durch das Machtwalten Christi als der göttlichen Wahrheitsmacht in die lebendige Wirklichkeit des menschlichen Zeitdaseins umgesetzt werden soll. An die Stelle des von der Menschenvernunft ersonnenen besten Staates soll der durch das Gesetz Christi geregelte Gottesstaat auf Erden treten, welcher in seiner unmittelbaren Wirklichkeit in der Kirche gegeben ist, in der Macht des christlichen Geistes aber alle irdischen Lebensverhältnisse durchdringen soll.

Der Ausführung dessen ist der den philosophischen Cursus des menschlichen Gesammtwissens abschließende dritte Haupttheil des ency-

klopädischen Werkes des Javellus gewidmet: De philosophia christiana,[1] welcher die christliche Ethik und Politik behandelt. Die Darlegung der christlich-kirchlichen Ethik faßt als besondere Abschnitte in sich die Lehren von den drei theologischen und vier moralischen Tugenden, von den sieben Hauptsünden, von den sieben Gaben des heiligen Geistes, von den sieben Sacramenten, von der christlichen Werkthätigkeit (diese beiden Abschnitte mit specieller Berücksichtigung der Einwendungen Luther's gegen die katholische Lehre von den Sacramenten und guten Werken), von den sieben Seligkeiten, vom höchsten Gute. Die das christliche Gesellschaftsleben betreffende Abtheilung der Philosophia christiana faßt abermals zwei Unterabtheilungen in sich, deren erstere das öffentliche Leben, letztere das häusliche Leben zum Inhalte hat. Die erstere faßt die Tractate de civitate christiana, de optimo principe, de civili consilio, de mutua principis et populi relatione, de legibus quibus populus christianus regendus est, in sich. Die christliche Ökonomik behandelt das Gattenverhältniß, die Pflichten der Eltern als Erzieher und Leiter der häuslichen Gemeinschaft, woran sich noch zwei weitere Tractate de possessione patrisfamilias und de dispositione aedificiorum anschließen. Den staatsrechtlichen Theil der Politica christiana betreffend zieht Javellus die Monarchie der Aristokratie, die erbliche Einherrschaft den Wahlreichen vor. Dem Fürsten soll ein Staatsrath zur Seite stehen, dessen Mitglieder er sich selbst wählt; die Justiz soll mit christlicher Menschlichkeit verwaltet werden, aus den Gesetzen der christlichen Staaten die Härte der Lex antiqua beseitiget werden. Obschon dem Herrscher Strenge ziemt, soll er doch noch mehr darauf bedacht sein, von seinen Unterthanen geliebt zu werden; sein Verhältniß zu ihnen soll ein väterliches Verhältniß sein. Die rationale Ausführung der christlichen Politik steht auf dem Grunde antiker Überlieferung unter Herbeiziehung reichlicher Exemplificationen aus der alttestamentlichen Bibel. Der christliche Platonismus der Staats- und Gesellschaftslehre des Javellus beruht auf der Nachweisung, daß das von Plato als höchste Wirkungsmacht erfaßte exemplarische Urwahre und Urgute seine concrete Wirklichkeit in der göttlichen Wirkungsmacht Christi als Principes der menschheitlichen und kosmischen Vollendung habe.

Javellus will gleich Thomas del Vio der thomistischen Schule angehören; der Gegensatz zwischen Beiden reducirt sich darauf, ob

[1] Opp. II, pp. 378—768.

und in wie weit das in die thomistische Doctrin aufgenommene platonische Erkenntnißelement als philosophisches Erkenntnißvehikel zu gelten habe. Thomas del Vio restringirt es auf's äußerste, während es Javellus möglichst erweitert und es der aristotelischen Erkenntnißweise als completives Element überordnet. Thomas del Vio gibt diese Completion nicht zu, da ihm der Gegensatz zwischen aristotelischem und platonischem Denkhabitus dieselbe auszuschließen scheint; im Zusammenhange damit verwirft er, wie wir oben sahen, die theistische Auslegung des Aristoteles, und hält die naturalistische für die richtige. Darum erscheint ihm auch die thomistische Speculation ausschließlich als Berichtigung der Peripatetik vom christlichen Glaubensstandpuncte, während Javellus in ihr eine durch das platonisirende Element der natürlichen Vernunfterkenntniß vermittelte Umbildung und christliche Klärung der an der Wahrheit unvollkommen participirenden Peripatetik sehen will. In Bezug auf die absolute Superiorität der auf Offenbarung beruhenden christlichen Erkenntniß über die natürliche Vernunfterkenntniß sind Beide einig; der Meinungsgegensatz bezieht sich nur darauf, ob und in wie weit sich die aristotelische Philosophie der christlichen Wahrheit anzunähern vermocht habe; Javellus gesteht der durch das Fortwirken einer religiös-ethischen Überlieferung getragenen natürlichen Vernunftahnung philosophische Tiefblicke zu, welche ihr Thomas del Vio abspricht.

Dieß führt uns nun auf das Verhältniß der thomistischen Peripatetiker zu dem aristotelischen Hauptwerke, den Libris Metaphysices, in deren Auslegung, wie bereits oben angedeutet wurde, die thomistischen Peripatetiker mannigfach auseinandergehen, und sich sowol untereinander, als auch mit den christlichen Peripatetikern anderer Schulen und Richtungen, mit den Scotisten, mit Aureolus, Baconthorp u. s. w. auseinandersetzten. Als italienische, dem Dominicanerorden angehörige Ausleger der aristotelischen Libri Metaphysices haben wir neben Javellus den Paulus Soncinas[1] und Dominicus von

[1] Paulus Barbus, nach seinem Geburtsorte Soncino Soncinas genannt († 1494), lehrte in Mailand, Siena, Ferrara und Bologna, und hinterließ: Quaestiones ad Aristotelis Metaphysica; Expositio in libros Praedicabilium et Praedicamentorum; In VIII Libros Physicorum et super artem veterem Aristotelis; Disputationes in epitomen operum Capreoli et Thomam Aquinatem. (Die Epitome operum Capreoli hatte Soncinas in Verbindung mit Isidor de Isolanis veranstaltet; eine andere besorgte gleichzeitig der Dominicaner Sylvester Prierias.)

Flandern[1] hervorzuheben, welcher letztere, obschon außerhalb Italien geboren, doch durch seine wissenschaftliche Erziehung und berufliche Lebensstellung ganz nur Italien angehörte. Als Fragen, welche zwischen den thomistischen Auslegern der Libri Metaphysices streitig waren, hebt Javellus hervor: die oben (S. 154) erwähnte Frage über das adäquate Subject der Metaphysik; ferner die Frage, ob Mathematik und Physik im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne Subalternwissenschaften der Metaphysik seien; in welcher Weise die natürliche Evidenz der ersten Erkenntnißprincipien zu erklären sei; ob Soncinas gegen den Thomisten Herväus im Rechte sei, wenn er dafürhält, daß ein Complexum necessarium, welches ein Ens productum bedeutet (z. B. Homo est animal), in Bezug auf sein actuales Esse reale keine effective Ursache habe, weil im gegebenen Beispiele die Copula Est ein bloßes Ens rationis sei; ob Herväus gegen Thomas im Rechte sei, wenn er dafürhält, daß das vom Intellecte gedachte Verum als Relatio rationis nicht ein bloßes Ens rationis sei, sondern zugleich die Conformität des außer dem Intellecte existenten Objectes mit dem Gedanken in sich schließe; ob das im Unum numerale zum Unum transcendens hinzutretende positive Accidens der Res quanta von der Quantitas continua verliehen werde, oder unmittelbar mit der Quantitas continua zusammenfalle, wie Soncinas und einige Andere dafürhalten; in welchem Sinne die Materia signata als Principium individuationis zu verstehen sei; ob Thomas mit Averroes übereinstimme in der Behauptung, daß die Materia prima laut Metaph. V, text. 4 als Element im eigentlichen Sinne zu gelten habe, wie Soncinas annimmt; ob Soncinas gegen Herväus und Capreolus im Rechte sei, wenn er bestreitet, daß die Inhaerentia aptitudinalis zum Wesen des Accidens gehöre; ob Herväus die thomistische Anschauungsweise vertrete, wenn er behauptet, daß die Accidenz früher als die Substanz erkannt, und diese nur durch Vermittelung der Species Accidentis erfaßt werde; ob Herväus der richtig verstandenen

[1] Dominicus von Flandern († 1500) trat in Italien in den Dominicanerorden ein und lehrte zu Bologna. Von seinen Schriften erschienen im Drucke: In XII libros metaphysicae Aristotelis secundum expositionem doctoris angelici lucidissimae et utilissimae quaestiones (Venedig, 1496). — Quaestiones 49 in librum I Post., 20 in librum II Post., 23 in elenchos sive in opusculum S. Thomae de fallaciis (Venedig, 1496 u. 1565). — Quaestiones et annotationes in libros de anima (Venedig, 1503). — Quaestiones quodlibetales (Venedig, 1500).

Meinung des heiligen Thomas gerecht werde, wenn er dafürhält, daß die Prädicamente nicht verschiedene Modos essendi bedeuten, sondern in der Thätigkeit des Intellectus possibilis als verschiedene Modi intelligendi auseinandertreten; ob gemeinhin oder nur in bestimmten Fällen zwei Accidenzen derselben Species an einem und demselben Objecte vorkommen können; ob Capreolus und Thomas del Vio im Rechte seien, wenn sie gegen Herväus behaupten, daß alle Relationen von ihrem Fundamente real unterschieden seien; ob die letzten sechs Prädicamente etwas Absolutes oder etwas Beziehungsweises aussagen und in welchem Sinne? Daß Thomas Aquinas dem Averroes die Annahme der Immaterialität des sichtbaren Himmels fälschlich aufgebürdet hätte, rügt Javellus an Soncinas als eine Verlästerung des heiligen Thomas. Auf dem Gebiete der Thelematologie treten zwischen den Thomisten Differenzen hervor bezüglich des Antheiles, welchen die Erkenntniß des Objectes auf den Willensact hat; Capreolus und Herväus lassen diese Erkenntniß nicht als Partialursache am Willensacte theilhaben, sondern bloß als Specificationsursache der Willensacte, während Soncinas sie als wirkliche Partialursache anerkennt. Javellus bezeichnet den Capreolus als den vertrauenswürdigsten Interpreten der thomistischen Doctrin, welchem in vielen Stücken Herväus nahekomme; Soncinas lasse sich öfter durch Duns Scotus und Gregor von Rimini von der thomistischen Auffassungsweise ablenken, daher ihm Javellus auch da nicht beitreten will, wo Soncinas, ohne der thomistischen Doctrin untreu zu werden, eine von Capreolus abweichende Ansicht vorträgt.[1] In der Beantwortung der Frage aber, ob Averroes den Himmel und die himmlischen Intelligenzen als Hervorbringungen der Causa prima ansehe oder nicht, entscheidet er sich gegen Capreolus, Herväus und Soncinas für die Verneinung der Frage als die von Thomas gegebene Lösung derselben. Wie in der Erklärung der aristotelischen Libri de anima, sieht sich Javellus auch in der Commentation des zwölften Buches der Metaphysica veranlaßt, das Abgehen des Averroes von Aristoteles sowol gegen

[1] Vgl. Javell. QQ. in XII Libros Metaph. X, qq. 13 et 17, bezüglich der beiden Fragen: Utrum contraria habeant fieri circa idem subjectum et ita quod se compatiantur in eodem in gradibus saltem remissis (die Antwort lautet bejahend gegen die Meinung des Soncinas und Gregor von Rimini). — Utrum media contrariorum componantur ex extremis virtualiter vel formaliter (die Antwort lautet: formaliter).

Jene, welche die Irrthümer des Averroes bereits in Aristoteles finden (Gregor von Rimini), als auch gegen die christlichen Vertheidiger des Averroes, welche ihn in möglichste Übereinstimmung mit dem aristotelischen Thomismus zu setzen bemüht sind (Baconthorp), zu beleuchten, und die bei Thomas sich findende Auffassung der Lehren beider Philosophen als die richtige zu erweisen.

Die zwischen den Thomisten obwaltenden Differenzen in der Auslegung der aristotelischen Metaphysik sinken zu einer untergeordneten Bedeutung herab angesichts der Differenzen zwischen Thomisten und Scotisten. Javellus betrachtet es als die Hauptaufgabe seiner Quaestt. in XII Libb. Metaphysices, sich mit Duns Scotus und mit dem scotistischen Commentator der aristotelischen Metaphysik Antonius Andreä († 1320) auseinanderzusetzen, und alle zwischen Thomisten und Scotisten controversen Fragen zur Sprache zu bringen. Hier tritt nun zunächst der bemerkenswerthe Umstand hervor, daß, während die Thomisten thunlichst an der averroistischen Auslegung des aristotelischen Textes festhalten, Duns Scotus entschieden dem Avicenna geistig näher steht. Javellus bemängelt an Duns Scotus, daß derselbe in seiner Unterscheidung zwischen nothwendigem und contingentem Sein sich ausschließlich an Avicenna halte. Avicenna läßt nur das erste uncausirte Sein als ein Necesse esse gelten, während er alle causirten Entia unter den Begriff des Possibile esse subsumirt; die himmlischen Intelligenzen, die Himmelskörper und deren Seelen fallen ihm ausschließlich unter den Begriff des Possibile esse. Averroes hingegen combinirt die Begriffe des Necessarium und Possibile mit jenen des Esse ex se und Esse ex alio, so daß es neben dem nothwendigen Esse ex se auch ein nothwendiges Esse ex alio gibt, wie z. B. die Bewegung des Himmels, die an sich genommen nur ein Possibile ist. Als Necessarium ex se esse bezeichnet er das beharrende Seiende oder die incorruptiblen Substanzen, also die himmlischen Körper und Intelligenzen. Thomas stimmt mit Averroes darin überein, daß es ein von einem Anderen hervorgebrachtes Necessarium gebe, ja er dehnt den Umfang dieser Art des Necessarium noch weiter aus, indem er darunter nicht bloß die Bewegung des Himmels, sondern auch alle geschöpflichen Entia in corruptibilia subsumirt, womit er freilich zugleich den Averroes berichtiget, welchem alle incorruptiblen Substanzen als ungeschaffen gelten. Duns Scotus will die von Thomas vorgenommene Eintheilung

des hervorgebrachten Seins in ein Ens necessarium und Ens possibile nicht gelten lassen, weil er meint, daß den geschöpflichen Existenzen, welchen ein Necessarium esse zuerkannt wird, eben damit der Charakter der Contingenz oder Possibilität, d. i. der Geschöpflichkeit abgesprochen werde. Duns Scotus unterläßt eben, in Bezug auf den Begriff des Necesse esse jene Unterscheidungen vorzunehmen, welche nothwendig sind, um den Unterschieden der geschöpflichen Dinge gerecht zu werden. Die Unzerstörbarkeit und Unvergänglichkeit bestimmter geschöpflicher Dinge schließt ein Necesse esse in sich, welches bei den zerstörbaren und vergänglichen Dingen fehlt, aber vom absoluten Necesse esse des göttlichen Seins gleichfalls verschieden ist. Die Nothwendigkeit des göttlichen Seins liegt unmittelbar im Begriffe desselben, während die unvergängliche Dauer der geschöpflichen Intelligenzen nicht unmittelbar aus dem Begriffe derselben folgt, so daß die Möglichkeit ihres Aufhörens einen Widerspruch involviren würde; sie würden in der That ohne die fortwährende göttliche Erhaltungsthätigkeit zu sein aufhören, sie müssen aber, so lange sie fortdauern, zufolge der nothwendigen Inalterabilität ihres Wesens als Intelligenzen fortdauern. Auch schließt ihre Einfachheit und Unauflöslichkeit die Möglichkeit eines Aufhörens aus inneren Ursachen aus. Die Widerlegung der scotistischen Auffassung der geschöpflichen Contingenz ist auf die Unterscheidung zwischen absolut Nothwendigem und bedingungsweise Nothwendigem, ferner zwischen Nothwendigsein aus einer äußeren, und Nothwendigsein aus einer inneren Ursache gestützt; ferner auf die Unterscheidung eines doppelten Möglichseins und Unmöglichseins, deren ersteres im Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer möglich machenden activen oder passiven Potenz, letzteres in der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Termini begründet ist. So kommt die dialektische Widerlegung des scotistischen Syllogismus zu Stande,[1] welcher die Denkunmöglichkeit eines Nothwendigseins im

[1] Der Syllogismus lautet: Quod in se est impossibile, nulli potentiae est possibile, alioquin impossibile fieret possibile. Sed si substantiae abstractae non sunt possibiles non esse in se, sequitur, quod sint impossibiles non esse in se; acquipollent enim non possibile et impossibile. Per nullam ergo potentiam poterunt non esse sive intrinsecam sive extrinsecam, quod est falsum et repugnans determinationi factae. Die Antwort darauf lautet: „Quod in se est impossibile, nulli potentiae est possibile" haec non est vera nisi de possibili secundo modo; et quando arguitur, quod possibile fieret impossibile, negatur;

geschöpflichen Sein erweisen soll. Die relative Hinneigung der thomistischen Anschauungsweise zur averroistischen hat unstreitig ihren Grund in der averroistischen Auffassung der substanziellen Form als des Ansichseienden und des Gestaltungsprincipes der wandelbaren Materie; Thomas verchristlichte die averroistische Anschauung durch Unterscheidung zwischen der absoluten ungeschaffenen und den geschöpflichen subsistenten Formen, so wie er nebstdem durch Beseitigung der von Albert zugelassenen inchoativen Formen des Averroes dem ächten Geiste der aristotelischen Weltlehre gerecht zu werden suchte. Die Reflexion auf den speculativen Formbegriff tritt bei Javellus und den übrigen zeitgenössischen Commentatoren der thomistischen Doctrin völlig in den Hintergrund; daraus erklärt sich, wie Javellus dafürhalten konnte, den Platonismus als eine höhere Erkenntnißform mit dem Peripatetismus vereinbaren zu können. Die Vereinbarung des platonischen Erkenntnißhabitus mit dem aristotelischen ließ sich einzig durch eine möglichst intellectualistisch-formalistische Auffassung des Formbegriffes ermöglichen, welche ja auch seiner Zeit den Duns Scotus dem Platonismus näher brachte und seinen Gegensatz zur thomistischen Doctrin fixiren half. Javellus ist seinerseits bemüht, die aus Avicenna entlehnten platonisirenden Elemente der dem Thomismus gegenübergestellten scotistischen Doctrin zu eliminiren, weil seiner Ansicht nach auf dem Gebiete der natürlichen Weltlehre Aristoteles der classische Gewährsmann ist. Duns Scotus setze gleich Avicenna einen realen Unterschied zwischen der Wesensform und der Forma corporeitatis, den er jedoch, hierin von Avicenna abgehend, nur bei den lebendigen Körperwesen in Anwendung bringt, wie er ferner auch die Forma corporeitatis nicht als etwas an der Materie unzertrennlich Haftendes ansieht, sondern durch die Zeugungsthätigkeit in das neuentstehende Körpergebilde introducirt werden läßt. Die in der Zeugung thätige Seele des Lebendigen sei aber unvermögend, neben und nach der Forma corporeitatis auch noch die Entstehung der Wesensform zu causiren; diese letztere könne nur durch Gott selbst hervorgebracht werden. Er läugnet daher auch, daß der Zeugungssame das Activprincip der Entstehung der Wesensform des erzeugten Körpergebildes

---

sed bene conceditur, quod possibile secundo modo est impossibile primo modo quae non repugnant, quia non sunt respectu ejusdem modi. Quaestt. in XII Libb. Metaph. XII, qu. 30.

sei. Javellus behauptet dagegen, daß der von der Seele des Zeugenden animirte Zeugungssame die Kraft der Seele zur Erzeugung einer neuen Wesensform in sich trage. Der Einwand des Duns Scotus, die Wesensform des Zeugenden könne, weil unausgedehnt, nicht etwas Ausgedehntes und Quantitatives hervorbringen, trifft nur in Bezug auf die intellective Seele zu, nicht aber in Bezug auf die animalische Seele, und würde sich noch weniger in Bezug auf die pflanzlichen, und die denselben nahegerückten thierischen Organismen geltend machen lassen. Denn in diesen tritt doch offen hervor, daß das durch die beseelten Körper ausgebreitete Beseelungsprincip ein theilbares Quantum sei. Avicenna glaubte Wesensform und Körperform auseinanderhalten zu sollen, weil ihm nur unter dieser Voraussetzung eine substanzielle Corruption ohne zugleich statthabende Zerstörung der Körperlichkeit als solcher erklärbar schien; wenn nun aber Duns Scotus seinerseits anerkennt, daß in der Zeugung eine neue Körperlichkeit erzeugt werde, so gibt er das Grundmotiv der von ihm adoptirten Unterscheidung Avicenna's zwischen Wesensform und Körperform auf, und nimmt eine unhaltbare Mittelstellung zwischen Avicenna und peripatetischer Anschauungsweise ein. Avicenna wurde durch das consequente Festhalten seiner Unterscheidung zwischen Körperform und Wesensform zu der Annahme geführt, daß in den aus den Elementen gebildeten Körpern die Elementarformen nicht bloß potentiell, sondern actuell enthalten seien, wodurch der Begriff der Mixtio aufgehoben wird. Averroes erkannte die Unzulässigkeit der Ansicht Avicenna's, ohne ihre Unzukömmlichkeiten völlig beseitigen zu können. Er nahm an, daß die Elementarformen als ein Mittleres zwischen den Substanzialformen und rein accidentellen Formen eine Abschwächung zulassen, durch welche eine wahrhafte Mixtio in den aus den Elementen zusammengesetzten Körpern ermöglichet wird. Javellus erklärt diese Auskunft für unhaltbar und mit den Grundanschauungen der ächten Peripatetik nicht vereinbar; ein Mittleres ist nur zwischen Gegensätzen ejusdem generis möglich, während Substanz und Accidens unter zwei verschiedene Genera fallen; Remission und Intension der Elementarform involvire einen in der Form der Succession und Bewegung vor sich gehenden Proceß, in dessen Folge die Generation und Corruption der Substanzen der Kategorie der Bewegung, statt der Substanzkategorie eingeordnet werden müßte; die Substanzialform der Elemente als Mittleres zwischen Substanz und Accidens zu setzen, hieße ein

Mittleres zwischen Affirmation und Negation annehmen. Niphus hat sich vergeblich bemüht, diese Einwendungen zu entkräften.[1]

Antonius Andreä behauptet neben den beiden von Scotus adoptirten Substanzialformen der beseelten Körper auch noch das Vorhandensein substanzialer Partialformen in denselben. Das von einem lebendigen Körper abgenommene Glied, z. B. die Hand, hat seine besondere Substanzialform als Hand, die nicht erst nachträglich in Folge der Amputation introducirt worden ist. Javellus behauptet dagegen, daß in diesem Falle wirklich eine neue Form introducirt werde, nämlich die des Cadavers, welche in der mit dem Leibe vereinigten Hand sicherlich nicht vorhanden war. Wir verweisen bezüglich der von den Thomisten und auch von anderen Scholastikern behaupteten Introduction einer neuen Form im Cadaver auf die an einem früheren Orte[2] vorgeführten Controversen, die in Folge dessen möglich waren, daß man, soweit es sich um den menschlichen Körper handelte, das Leben desselben mit dem intellectiven Principe des Lebens identificirte, und daß man weiter gemeinhin den Gedanken der allgemeinen Naturlebendigkeit nicht erfaßt hatte. Noch in der späteren nachtridentinischen Scholastik wiederkehrt dieselbe Controverse,[3] die sich ohne speculative Vertiefung des scholastischen Morphologismus aus der Thomistik auch gar nicht eliminiren lassen würde. Ohne speculative Vertiefung und Weiterbildung würde der Thomismus, wie in den erwähnten Epochen, so auch heute in einen intellectualistischen Formalismus entarten, mit welchem heute weder auf dem Gebiete der philosophischen Erkenntnißlehre, noch auf jenem der philosophischen Weltlehre auszukommen ist.

Duns Scotus behauptet, daß die Materie einen von der Form unabhängigen Actus entitativus habe, und deßhalb auch ohne Form erkannt werden könne. Er unterscheidet den Actus entitativus vom Actus formalis, welchen die Materie erst durch die Form erlangt. Javellus führt das Irrige in der scotistischen Auffassung der Materie darauf zurück, daß in ihr zwei real von einander verschiedene Potenzen angenommen werden, eine passive (Fähigkeit die Form zu recipiren) und eine active Potenz, vermöge welcher die Materie bereits potentiell

[1] Vgl. die Erwiderungen des Javellus gegen Niphus: Quaestt. in XII Libb. Methaph. VIII, qu. 4.

[2] Vgl. Bd. II, SS. 444 ff.

[3] Vgl. meine Gesch. des Thomismus, SS. 267 ff.

das ist, was sie actuell durch Reception der Form wird. Die active Potenz der Materie wird von Javellus als eine dem Begriffe der Materie widersprechende Fiction bezeichnet; daher kann auch die Materie nicht an sich, sondern nur beziehungsweise, nämlich als Subject der zu recipirenden Formen gedacht und erkannt werden. Der Unterschied zwischen Actus und Potenz ist in allen Fällen ein realer Unterschied, auch dann, wenn einem und demselben Subjecte active und passive Potenzen zukommen; daher Andreä abermals im Irrthum ist, wenn er im letzterwähnten Falle nur einen formellen Unterschied zuläßt.

Duns Scotus stützt die von ihm behauptete Erkennbarkeit der Materie an sich auf den vermeintlich peripatetischen Satz: Cognoscibilitas consequitur entitatem ut entitas est, während der aristotelische Satz in Wahrheit lautet: Cognoscibilitas sequitur ens ut est actu vel ordinabilis ad actum. In Folge seiner Umdeutung des eigentlichen Sinnes des aristotelischen Satzes kann Duns Scotus behaupten, daß wir die leiblosen Substanzen quidditativ zu erkennen vermögen, was allerdings im Ausdrucke kühner lautet als es eigentlich gemeint ist. Denn in Wahrheit will Scotus nur sagen, daß wir die Quidditäten jener Substanzen erkennen, was auch von thomistischer Seite behauptet wird; diese Art der Erkenntniß betrifft aber nur das Vorhandensein, nicht das Quodquidest derselben. Duns Scotus hat eben unterlassen, sich den Unterschied zwischen Erkennen der Quidditäten und quidditativem Erkennen klar zu machen. Quidditatives Erkennen ist gleichbedeutend mit vollkommenem Erkennen, dieses ist aber für den Menschen nur dann gegeben, wenn das Object der Erkenntniß entweder mit dem erkennenden Intellecte essentiell identisch ist, oder durch eine die Essenz des Objectes hinreichend repräsentirende Species dem Intellecte sich darstellt, oder wenn eine Causalität durch eine ihrer Kraft adäquate Wirkung sich vernehmbar macht. Keine dieser Bedingungen trifft in der menschlichen Erkenntniß der Quidditäten der leiblosen Substanzen zu. Duns Scotus anerkennt wol die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß derselben, sieht aber von der eigentlichen Ursache dieser Unvollkommenheit ab, die in der Inadäquatheit des betreffenden Erkenntnißobjectes zu unserer Erkenntnißkraft zu suchen ist. Scotus und Andreä suchen den Grund der Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens ausschließlich in der zeitlichen Beschaffenheit des menschlichen Intellectes, dessen Objectum proprium,

das Seiende als solches, in allen seinen Arten und Stufen dem zeitlichen Menschenintellecte nur unvollkommen erkennbar sei; sie advertiren nicht auf die in den Unterschieden der Objecte selber gelegenen Ursachen der größeren oder geringeren, vollkommenen oder unvollkommenen Erkennbarkeit. Hier wäre es angezeigt gewesen, den thomistischen Gedanken von der Wesensform des sinnlichen erscheinenden Objectes als specifischem adäquatem Objecte des menschlichen Intellectes in concentrirter Weise zu fassen, um zum vollen Verständniß der speculativen Morphologie der thomistischen Doctrin vorzudringen. Javellus unterläßt dieß. Wir hörten ihn oben die drei Fälle angeben, in welchen eine vollkommene Erkenntniß des Objectes möglich sei; er stellt diese drei Fälle neben einander, und erkennt nicht, daß sie aus einem einheitlichen Grundgedanken abzuleiten sind, der eben in der Idee der intellectiven Menschenseele als höchster und absoluter Wesensform der sichtbaren Wirklichkeit gegeben ist. Die erkenntnißtheoretische Consequenz dieser Auffassung des menschlichen Seelenwesens ist, daß die intellective Seele zunächst sich selber in ihrer Wesenheit, und aus dieser ihrer Wesenheit alles Andere außer ihr, Gott und Welt zu verstehen habe. Damit wäre der Gegensatz des speculativen Thomismus zum scotistischen Platonismus, dem die in den Dingen ausgedrückten göttlichen Gedanken als die unmittelbaren Rationes cognoscendi gelten, in seinem tiefsten Grunde aufgehellt worden, wie denn in der That vom Standpuncte der heutigen philosophischen Denkentwickelung in der Idee der Seele als höchster Wesensform der sichtbaren Wirklichkeit der unvergänglich bleibende Grundansatz einer christlich-philosophischen Speculation erkannt werden, der platonisirende Scotismus aber in seiner Verkennung des speculativen Werthes der thomistischen Idee des Seelenwesens als eine nur temporär und vorübergehend berechtigte Opposition zur thomistischen Doctrin erscheinen muß. Duns Scotus wies dem menschlichen Intellecte die Aufgabe zu, in das geistige Wesen oder in die Quiddität des durch das sinnliche Vorstellungsbild ihm nahegebrachten Dinges hineinzusehen; in der Quiddität präsentirte sich ihm unmittelbar der göttliche Gedanke, aus welchem das Ding zu verstehen ist. Malebranche steigerte diese Auffassung des intellectiven Erkenntnißactes unter Fallenlassen des bei Scotus noch vorhandenen Formbegriffes zu einem Schauen der Dinge in Gott, und verwandelte den scholastischen Intellectionsact in einen Intuitionsact der im Lichte der göttlichen Wahrheit schauenden Vernunft. Diesem passivistischen Vernunfterkennen

ist ein aus der Denkenergie des selbstigen Geistes sich herausssetzendes Erkennen zu substituiren; die intellective Seele hat, in ihrem selbsteigenen Wesen sich erfassend, die Dinge außer ihr zunächst aus sich selber als höchster Wesensform der sichtbaren Wirklichkeit, zuhöchst aber aus Gott als subsistenter causativer Urform aller geschöpflichen Dinge zu verstehen. Die scotistische Bekämpfung des thomistischen Gedankens von einer realen Bezogenheit des göttlichen Denkens auf die außergöttlichen Dinge ist das Unspeculative und Unwahre in der scotistischen Doctrin und der Grund des geschichtlich nothwendigen Zurücktretens des Scotismus hinter den vollentwickelten speculativen Gehalt der thomistischen Doctrin. Die dem Zeitalter des Javellus angehörigen Thomisten konnten noch keine Erkenntniß dieser Sachlage haben, und waren unvermögend, die Bedeutung des Gegensatzes beider Doctrinen in ihrer vollen Tiefe zu fassen; ihre Aufgabe und ihr Verdienst beschränkte sich darauf, die thomistische Lehrtradition gegen die scotistische Opposition aufrecht zu halten und zu vertreten. Javellus sagt wiederholt, die Differenzen thomistischer und scotistischer Doctrin seien nicht so groß, als sie den Scotisten erscheinen; diese Äußerung war insofern begründet, als die Scotisten mit den Thomisten als Reales den Nominales gegenüber in einer Reihe standen; sie zeugt aber andererseits von dem Verkennen der tiefsten Gründe des Gegensatzes zwischen Thomismus und Scotismus, welche sich dem Javellus theilweise in Folge seiner Vorliebe für den Platonismus entziehen mochten. Freilich war er weit davon entfernt, das in der thomistischen Erkenntnißlehre und Weltlehre enthaltene platonische Erkenntnißelement nach seiner speculativen Bedeutung zu würdigen; er wußte dasselbe nur, wie wir oben sahen, auf theologischem Gebiete in seiner christologischen Weltauffassung zur Geltung zu bringen.

Unter die Puncte, bezüglich welcher zwischen Thomisten und Scotisten eigentlich nur dem Worte nach eine Differenz bestehe, rechnet Javellus die Frage, ob das Esse von allem Seienden univoce ausgesagt werden könne, oder nicht. Duns Scotus faßt den Begriff der Univocität so weit, daß derselbe die im thomistischen Sinne verstandene analogische Prädication des Seins vom substanziell und accidentell Seienden, göttlichem und creatürlichem Seienden in sich faßt.[1] In

[1] Secundum thomisticam doctrinam (1 dist. 19, qu. 5, art. 2) triplex est analogia. Prima est, quando analogum dicit plures rationes et ejus significatum solum in primo analogato reperitur . . . . Secunda est, quando analogum di-

Bezug auf die Passiones entis gehen Thomisten und Scotisten darin auseinander, daß letztere einen realen Unterschied zwischen dem Ens und den Passiones desselben annehmen, welcher von den Thomisten nicht zugegeben wird. Ens und Unum sind nach thomistischer Doctrin nicht realiter sondern formaliter verschieden, Ens und Verum, so wie Ens und Bonum bloß im Denken unterschieden. Diese Differenzen stehen nun wol auch mit der analogischen Aussage des Seins von Gott und den Creaturen im inneren Zusammenhange, so daß die scotistische univoke Prädication des Seins von Gott und Creatur doch nicht bloß nominell von der thomistischen analogischen Prädication differirt. Letztere ist auf den Gedanken von Gott als absoluter Urform der Dinge gestützt, welcher im scotistischen Denksysteme keine Stelle hat, weil der philosophische Begriff des Verhältnisses zwischen Gott und Creatur bei Duns Scotus lediglich auf den Gegensatz zwischen Unendlichem und Endlichem gestützt ist, welcher eine Wesensanalogie zwischen Gott und Creatur ausschließt. Javellus selber legt den Scotisten zur Last, daß sie das Ens primär in ein Esse quantum und Esse non quantum scheiden, statt die Unterscheidung zwischen Unum und Multum als die primäre Theilung des Seienden zu erkennen, durch deren Verwerfung eine speculative Auffassung des Weltganzen (in neuplatonischem Sinne) im voraus ausgeschlossen ist. Damit hängt weiter die scotistische Verwerfung des thomistischen Satzes zusammen, daß das Ens von den Differentiis ultimis und von den Passionibus entis quidditativ auszusagen sei. Die Scotisten lassen diese Art von Aussagen nur in Bezug auf Gott und Creatur, auf die zehn kategorischen Bestimmtheiten der Dinge und auf die Genera und Species

---

cit unam rationem et tamen diversum esse et difforme habet in analogatis . . . . Tertia est, quando analogum dicit tantum unam rationem, in qua non parificantur analogato, nec in esse importato per illam rationem, eo quod in uno analogato reperitur illa ratio, et illius esse, ut connexionem habet cum alio analogato; sicut accidens est ens, ut habet connexionem ad substantiam et non e converso, et creatura est ens non ens ex se, sed ut participat esse a Deo, cui primo et per se competit esse . . . . Hic tertius modus ponit contradictionem et medium efficax in syllogismo . . . . Adverte igitur, quod Scotus non discordat a via nostra: „Conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod ejus unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem, sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se unum." Quaestt. in XII Libb. Metaph. IV, qu. 1.

gelten; die Differentiae ultimae aber und die Passiones entis seien nur virtualiter in demjenigen enthalten, wovon das Sein formaliter oder quidditativ ausgesagt wird, die Passiones entis nämlich im geschaffenen und ungeschaffenen Sein, die Differentiae in den Species. Javellus entgegnet, daß sowol die Passiones entis als auch die Differentiae ultimae definirbar oder wenigstens durch Beschreibung erklärbar seien, und in diese Definitionen oder Beschreibungen formaliter das Ens eintrete, weil sie nicht durch Nichts definirt und beschrieben werden können und zwischen dem Ens communissimum und dem Nihil kein Mittleres gegeben sei.

Die vorerwähnte scotistische primäre Seinstheilung in das Quantum und Non quantum fällt nicht mit jener zwischen Finitum und Infinitum zusammen; diese letztere ist bei Scotus vielmehr eine Grundtheilung des Ens quantum. Unter dem Quantum ist die Quantitas virtualis als Perfectio rei zu verstehen, daher sodann das Infinitum ein Ens infinitae perfectionis, das Finitum ein Ens finitae perfectionis bedeutet. Das Non quantum unterscheidet sich vom Quantum dadurch, daß es nicht formaliter eine Perfection bedeuten kann; so läßt sich z. B. die Relation nicht als Perfection nehmen, weil sie in diesem Sinne auf die göttliche Trinität angewendet die Folgerung involviren würde, daß dem göttlichen Vater eine Vollkommenheit zukomme, welche dem göttlichen Sohne fehle. Für jeden Fall aber geht bei Scotus die Theilung des Seins in das Infinitum und Finitum jener in das Unum und Multum voran, welche den Thomisten als primäre Grundtheilung gilt, während sie bei Scotus erst an dritter Stelle erscheint. Diese Verkehrung der Ordnung beruht nach Javellus auf Verkennung der Bedeutung des Unum als primärer Passio entis; denn als erste positive Bestimmtheit des Seins ergibt sich in der dialektischen Analyse des Seinsgedankens das Unum.[1] Duns Scotus behauptet, daß der Gegensatz

[1] Primum quod concipimus est ens, secundum est non ens, quia ex opposito cognoscitur oppositum, ergo ex ente proceditur in non ens; tertium est divisio, nam cognito quod ens non est non ens, statim apprehendimus distinctionem inter ens et non ens, cum sint opposita; quartum est indivisio, quoniam omne ens in seipso indivisum est indivisum aliquo modo indivisionis; quintum est conceptus unius. Cum enim omne ens sit divisum a non ente et indivisum in seipso, sequitur quod post ens concipimus unum. Quaest. in XII Libb. Metaph. IV, qu. 6.

zwischen Unum und Multum die Unterscheidung zwischen Infinitum und Finitum zur Voraussetzung habe, weil das Einssein den Perfectionsgedanken zur Voraussetzung habe und aus diesem Grunde die Causa prima als Unum gedacht werde, während man vom Perfectionsgedanken absehend das Multum in die Causa prima verlegen müßte. Scotus läßt außer Acht, daß das Unum nicht als solches d. i. unter Abstraction vom Sein, sondern als Esse, nämlich als Esse indivisum vollkommener Sein sei als das Multum oder Divisum; man kann also nicht sagen, daß das Unum schlechthin den Perfectionsgedanken zur Voraussetzung habe, dieser adhärirt vielmehr erst dem durch die dialektische Analyse des Seinsgedankens gefundenen Unum als Esse indivisum.

Aus dem Begriffe Unum als Ens indivisum ergibt sich der thomistische Satz, daß das transcendete Unum ein positives materiales und ein negatives formales Element in sich schließe. Nach scotistischer Annahme ist das transcendente Unum ein formaliter Positives, somit etwas zum Ens Hinzutretendes und, wie wir bereits oben hörten, vom demselben real Unterschiedenes. Javellus bemerkt, daß dieß nur vom Unum numerale gelte. Nach Averroes findet sich das Unum numerale bloß in der materiellen Wirklichkeit, während im Gebiete des Immateriellen nur Numeri transcendentes vorkommen, welche das Unum transcendens zum Principe haben und in den immateriellen einfachen Quidditates als Einzelnheiten sich darstellen. In der materiellen Wirklichkeit gibt es aber so viele Einheiten, als es diverse Materien gibt; jedes Genus habe ferner seine eigene Materie, und diese diversen Materien seien die den transcendenten Numeri formales oder Singularitates entsprechenden Una der materiellen Wirklichkeit. Averroes sieht sonach den aristotelischen Satz: Unum numero sunt, quorum est materia una,[1] nicht gleich den Scotisten als allgemein giltig an, und seine Auslegung trifft im Wesen mit der thomistischen zusammen. Er gibt eine Unitas numeralis und ein Unum numero im Gebiete des immateriellen Seins zu, soweit Unitas numeralis und Unum numero etwas von Unitas specifica und Unum specie Verschiedenes bedeuten; so weit aber die Unitas numeralis mit Unitas quantitativa als identisch genommen wird, stellt Averroes in Abrede, daß es in der immateriellen Wirklichkeit ein Unum numero

[1] Vgl. Aristot. Metaph. III, p. 1016 b, lin. 34.

gebe. Daß der Satz des Aristoteles nicht als allgemein giltiger zu gelten habe, leuchtet daraus hervor, daß er die den drei Dimensionen unterstellte Materie als Princip der Individuation der Form bezeichnet, also das Unum numero aus der Materie stammen läßt. Die Scotisten entgegnen, daß Aristoteles an der bezeichneten Stelle nicht von der Materie als Pars compositi, sondern von ihr als Differentia individualis spreche, welche sowol in den materiellen, als auch in den immateriellen Dingen das Princip der Individuation sei. Sie können jedoch nicht erweisen, daß die Unitas numeralis unmittelbar aus der Differentia individualis sich ergebe, und machen sich bei ihrem Versuche es zu erweisen, eines fehlerhaften Vorgehens schuldig, indem ihre Aufzählung aller anderen nebenher noch denkbaren, aber nach ihrer Meinung nicht genügenden Ursachen der Unitas numeralis unvollständig ist. Sie sagen, diese können weder aus der Quiddität, noch aus der specifischen Differenz, noch aus irgend einer Accidenz resultiren, übergehen aber die Materia signata, die das wirkliche erste Constitutivprincip und Distinctionsprincip des materiellen Individuums ist. Sie sagen weiter, die Unterschiede zwischen Individuen müssen auf Primo diversa zurückgeführt werden, auf die diversen Häcceitäten der einzelnen Individuen; es existire kein anderer ausreichender Erklärungsgrund des individuellen Seins; Javellus findet den ausreichenden Erklärungsgrund der numerischen Unterschiedenheit in der Diversität der Quantitäten, soweit diese durch die Verschiedenheit der Ordnung und Lagerung der sie constituirenden Theile von einander verschieden sind. Die diversen Ordnungen und Lagerungen in zwei oder mehreren von einander unterschiedenen Quantitäten sind nach Javellus Primo diversa. Zugegeben, daß dieser Erklärungsgrund der richtige wäre, würde er doch nur die singuläre Individualität als materielles Quantum, nicht aber die Individualität als solche betreffen, daher es nicht zu wundern ist, wenn Duns Scotus seinerseits einen von der körperlichen Materialität unabhängigen Erklärungsgrund zu gewinnen bestrebt war. Sein Erklärungsgrund ist freilich kein anderer als die unmittelbar mit dem endlichen Sein gegebene Vielheit; das göttliche Sein vermag zufolge seines Freiseins von Materie oder passiver Potenzialität ein vere Unum zu sein; das mit der Materie behaftete endlich creatürliche Sein fällt nothwendig in jene endlich vielen Multa auseinander, deren unendliche Vielheit in Gott als absoluter Allmöglichkeit zufolge der Geistigkeit seines Seins absolut

geeiniget ist. Die unendliche Vielheit in Gott und die endliche creatürliche Vielheit lassen keinerlei Commensuration mit einander zu, und eben so wenig das unendliche göttliche Unum mit dem creatürlichen Unum; das Unum ist nicht ein unmittelbares Consequens der Form als Einigungsprincipes, sondern tritt in unserem Denken zum Ens als positive Bestimmtheit nachträglich hinzu, daher man nicht von dem göttlichen Unum als göttlicher Urbildung der geschöpflichen Multa sprechen kann.

Die Differenz in der Auffassung des Formbegriffes bestimmt die unterschiedliche Auffassung des specifischen Objectes der drei Scientiae speculativae bei den Thomisten und Scotisten. Javellus bezeichnet das Ens a materia abstrahibile gemeinhin als das Object der speculativen Wissenschaft; nach dem Grade der Abstraction bestimmt sich die Aufeinanderfolge von Naturphilosophie, Mathematik und Metaphysik; in der Naturphilosophie wird von der Materia individualis, in der Mathematik von der Materia communis des Körperlichen abstrahirt, Object der Metaphysik ist das Ens, soweit es nicht bloß secundum rationem, sondern auch secundum esse von der Materie abgezogen wird. Dasjenige, was unabhängig von der Materie bestehen kann, sind Substanz, Actus und Potenz; die Quantität läßt sich zwar nicht quoad esse aber secundum rationem von der Materie abtrennen; die Entia naturalia werden wol nur durch Abstraction von ihrer Materia individualis erkennbar, lassen sich aber weder secundum esse noch auch secundum rationem von der Materie als solcher abtrennen, weil diese einen constitutiven Bestandtheil ihres Esse ausmacht. Bei den Scotisten verwandelt sich, wie Javellus aus den Erklärungen des Antonius Andreä zum sechsten Buche der aristotelischen Metaphysik[1] ersichtlich macht, die Dreitheilung in eine Zweitheilung unter nachfolgender Subdivision des zweiten Theiles; Subjecte der Scienz sind nach Andreä das Ens und die Substantia corporea, letztere abermals erstlich als quantitatives, sodann als geformtes Sein. Die adäquate Zweitheilung würde eigentlich jene zwischen Substantia incorporea und corporea sein (wie später bei Cartesius); Andreä bemerkt indeß ausdrücklich, daß das Ens nur als Subject seiner Passiones Object der Metaphysik sein könne, indem es keine rationale (quidditative) Erkenntniß der un-

[1] Vgl. Metaph. V, c. 1, pp. 1025 b, lin. 1; 1026 a, lin. 32.

körperlichen Substanzen gebe. Der Grund dessen liegt darin, daß die Scotisten den Begriff der Wesensform nur in Bezug auf die materiellen Existenzen philosophisch zu verwerthen wissen, sofern in ihr das Princip der Thätigkeiten der körperlichen Substanzen gegeben ist; der Begriff einer Forma separata gehört nach ihnen bereits zu den philosophisch nicht mehr erfaßbaren Dingen, ausgenommen sofern in ihnen eine allen geschöpflichen Existenzen eignende Materie vorausgesetzt wird, die aber doch nur in uneigentlichem Sinne Materie ist, daher auch ihre Formation in den Engelwesen keine Vergleichung mit der Wesensform der körperlichen Existenzen zuläßt.

Javellus nimmt in seinem Commentare zur aristotelischen Metaphysik neben Antonius Andreä ein paar Male auch auf Antonius Trombetta Bezug, welcher zu den hervorragendsten zeitgenössischen Vertretern des Scotismus in Italien gehörte.[1] Trombetta lehrte in Padua gleichzeitig mit Thomas del Vio und trat, wie gegen die Lehren der Averroisten, so auch gegen die auf Averroes gestützte Commentirung der aristotelischen Metaphysik auf, welcher er die scotistische Auslegung derselben gegenüber stellte; Grund genug, daß es zwischen ihm und Thomas del Vio zu einer Controverse kam, in welche auch der Brescianer Scotist Franciscus Lychetus als Vertheidiger Trombetta's eingriff. Thomas del Vio setzte sich mit Trombetta in seiner Schrift de ente et essentia[2] über die Differenzen zwischen thomistischer und scotistischer Metaphysik auseinander.[3] Ein

[1] Ant. Trombetta (od. Trombeta), aus Padua gebürtig und Lehrer der Metaphysik an der Paduaner Universität, später Erzbischof von Athen und Bischof von Viterbo († 1518). Von seinen Schriften liegen gedruckt vor: Quaestiones in Metaphysicam ad mentem Doctoris subtilis (Venedig, 1504). — Aureae lucubrationes Scoticarum formalitatum (Venedig, 1520). — Rerum musicarum opusculum (Straßburg, 1535). — Tractatus contra Averroistas de animarum humanarum plurificatione (Venedig, 1498). — De efficientia primi motus (enthalten im ersten Bande des von Bonaventura Baronius edirten Sammelwerkes: Scotus per universam philosophiam, logicam, physicam et metaphysicam defensus. Köln, 1664; 3 Voll. fol.). Einer Schrift Trombetta's de intellectu agente wird in Commeni's Historia Gymnasii Patavini gedacht.

[2] Mit mehreren anderen Schriften del Vio's (de nominum analogia, de subjecto philosphiae, de cambiis zusammen abgedruckt: Venedig, 1506; schließlich sammt allen übrigen kleineren Arbeiten del Vio's in die weiter unten zu erwähnende Lyoner Ausgabe seines Commentars zur Summa theologica des heil. Thomas Aq. aufgenommen.

[3] Vgl. meine Gesch. d. Thom., SS. 257, 260, 262, 264, 287.

erster Streitpunct ist die von Trombetta behauptete sachliche Identität von Esse und Essentia gegenüber der thomistischen sachlichen Auseinanderhaltung beider. Trombetta findet den Unterschied zwischen Esse und Essentia lediglich darin begründet, daß die Essenz sich gegen Esse und Non esse indifferent verhält, indem sie sein oder nicht sein kann; bestünde ein realer Unterschied zwischen Esse und Essenz, so müßte derselbe auch die Essenz selber betreffen, so daß sie aus dem Nichtsein in's Sein übergehend zu etwas von sich selber real Verschiedenem würde. Del Vio erwidert, daß der Übergang einer Rose aus dem Nichtsein in's Sein die Rose zu nichts anderem mache, als was sie ihrem Begriffe nach seit ewig ist; daß sie aber z. B. im Winter nicht ist, während sie im Sommer ist, ist nicht aus ihrer Indifferenz gegen Sein oder Nichtsein, sondern daraus zu erklären, daß ihre Essenz nur zeitlich zum Actus existendi gelangt, der deßhalb etwas von der Essenz als solcher sachlich Verschiedenes sein muß. Trombetta meint, daß, wenn Essenz und Esse sachlich von einander verschieden wären, sie sich wie Sache zur Sache zu einander verhalten müßten; dieser Einwand stützt sich nach del Vio auf die falsche Voraussetzung, daß jegliches von einem Anderen real Unterschiedene auch eine reale Existenz haben müsse. Trombetta findet es widersinnig, die Realität als Bestandtheil einer Sache denken zu sollen, und folgert hieraus die reale Coincidenz von Quiddität und Existenz; del Vio erwidert, daß, wie das Esse in ein Esse essentiae und existentiae, so auch die Realität in eine Realitas essentiae und Realitas existentiae sich scheide; wenn auch nicht erstere, könne doch letztere zur Sache als solcher hinzukommen. Duns Scotus stellt ein solches nachträgliches Hinzutreten speciell in Bezug auf die Materie in Abrede, welcher neben der Entitas essentiae vor Hinzutritt der Form schon eine Entitas existentiae zukomme. Nach del Vio schließt die Actualität der Materie ohne Form einen inneren Widerspruch in sich; die Materie könne ohne Form eben so wenig existiren, als ein Individuum ohne specifischen Charakter. Duns Scotus will das Denkunmögliche durch ein analogisches Beispiel denkbar machen; so gut als im Altarssacramente die Accidenz ohne Substanz existirt, müsse auch die Materie ohne Form existiren können, da ihre Abhängigkeit von der Form nicht größer sei, als jene der Accidenz von der Substanz. Mit nichten; Accidenz und Materie verhalten sich zu einander wie Actus imperfectus und Potentia pura, die reine Potenzialität ist

vom Actus weiter entfernt, und stehe tiefer unter demselben, als der Actus imperfectus unter dem Actus perfectus — trotzdem daß Trombetta die Behauptung umkehrt und sagt, die Accidenz als Posterius müsse von der Substanz als Prius mehr abhängig sein, als die Materie, die im Verhältniß zur Form ein Prius, und zwar ein Prius schlechthin, weil ordine generationis prius sei, von diesem ihrem Posterius (von der Form nämlich) abhängig sein könne. Aber man kann nicht sagen, daß der Materie auch nur Ordine generationis schlechthin die Priorität zukäme; denn die Materie soll ja eben erst durch die Information existent werden. Zudem ist es nicht wahr, daß dem Ordo generationis im Verhältniß zum Ordo perfectionis die Priorität zukomme; denn der Actus geht der Potenz schlechthin voraus, die Prioritas actus ist aber mit der Prioritas perfectionis identisch, der Ordo perfectionis nach Natur, Begriff und Zeit ein Prius im Verhältniß zum Ordo generationis.

Mit dieser Antwort auf Trombetta's Einwürfe gibt sich freilich Lychetus nicht zufrieden; del Vio behaupte bloß, was er beweisen sollte, seine Unterscheidung zwischen der Materie als solcher und der existenten Materie sei eine Petitio principii; den für die wahrhafte Entität der Materie an sich von Duns Scotus angeführten Grund, daß nur unter Voraussetzung dieser Entität ein Compositum naturale als ein wirkliches Compositum und nicht als einfaches Ding zu nehmen sei, lasse er unerwähnt und unwiderlegt. Ferner sei es nicht wahr, daß dem Prius ordine perfectionis auch die Prioritas ordine originis zukomme; der Mensch beginne zuerst als pflanzliches, sodann als thierisches, und erst letztlich auch als intellectives Wesen zu existiren. Zudem mißverstehe del Vio Trombetta's Worte, deren Sinn einfach nur dieser ist: Da die Materia prima dem Ordo generationis gemäß ein Simpliciter primum sei, so müsse sie im Verhältniß zur Form ein Simpliciter primum ordine originis sein, obschon sie Ordine perfectionis ein Posterius ist, weil eben die beiden Ordines originis und perfectionis, die im Ens primum schlechthin zusammenfallen, im Ens naturaliter genitum einander gegensätzlich gegenübertreten. Eben so wenig will sich Lychetus mit den weiteren Entgegnungen del Vio's zufrieden geben. Dieser führt nämlich ein anderes Argument des Duns Scotus an, daß die Materie als ein von der Form schlechthin Verschiedenes und als Prius im Verhältniß zu ihr auch ohne sie sein können müsse. Del Vio

mißbilliget die Voraussetzungen dieses Schlußurtheiles; nicht bloß die Abhängigkeit eines Dinges vom anderen, sondern auch die nothwendige Zusammengehörigkeit zweier Dinge könne Ursache ihrer Inseparabilität sein. Mit diesem Ausspruche — erwidert Lychetus — behauptet del Vio etwas geradezu Unmögliches; wenn zwei Dinge absolut, d. h. nicht bloß zufolge ihrer Beziehung aufeinander, sind, so sind sie eben nicht nothwendig an einander gewiesen, sondern von einander unabhängig. Der Streit über diesen Gegenstand dauerte auch noch in der nachtridentinischen Scholastik fort, indem Fr. Suarez die scotistische Ansicht, allerdings unter gewissen Restrictionen, adoptirte,[1] seinerseits aber gleichfalls von den strengen Thomisten bekämpft wurde. Wenn das Esse existentiae eine vom Esse essentiae verschiedene Res ist — hatte bereits Trombetta gefragt — muß sie nicht selber wieder eine Existenz haben, und diese Existenz abermals eine Existenz und so in's Unendliche fort? Suarez u. A. wiederholen diese Frage, und reduciren den von den Scotisten wenigstens als einen formalen Unterschied festgehaltenen Unterschied zwischen dem Esse existentiae und Esse essentiae auf eine bloße Denkunterscheidung; Gregor von Valentia beruft sich hiefür auf Alexander Halesius, Durand, Herväus, Gregor von Rimini, Gabriel Biel u. s. w. als seine Gewährsmänner, welchen Suarez noch einen Gottfried von Fontaines, Aureolus, Niphus, Alexander Achillinus, Fonseca beifügt. Die strengen Thomisten wiesen den von Trombetta urgirten angeblichen Regressus in infinitum als eine fingirte Schwierigkeit zurück; so wenig als die Actio distincta irgend eines Agens selber wieder einer Actio bedürfe, sondern durch sich selbst thätig sei, eben so wenig bedürfe das Esse existentiae des Geschaffenen selber wieder einer Existenz, durch welche es erst existent werden sollte.

Aus der sachlichen Identität des Esse existentiae mit dem Esse essentiae ergibt sich der von den Thomisten bekämpfte scotistische Satz, daß das Singulare ein Primo cognitum sei. Die Scotisten verstanden diesen Satz allerdings in einem anderen Sinne als die nominalisirenden Scholastiker, und nahmen nicht das in seiner sinnlichen Erscheinung sich darbietende Einzelding, sondern die mittelst derselben sich präsentirende Species specialissima als das Primo cognitum. So Trombetta, welcher die Species specialissima als das

[1] Vgl. Gesch. d. Thom., SS. 257, 259, 262.

von der Species sensibilis zuerst Dargebotene bezeichnet. Del Vio erklärt dies als unrichtig; keiner der Sinne habe die Species specialissima zum Objectum per se primum, indem das sinnliche Object nicht als weiß, roth u. s. w., sondern als gefärbt zuerst in's Auge falle und ohne deutliche Unterscheidung der Farbe noch sichtbar werden könne, daher es weiter auch unrichtig sei, daß dem Dinge, wie Trombetta behauptet, die Natura specialissima wesentlicher eigen sei als die Natura generis. Wenn Duns Scotus sich auf Averroes beruft, nach welchem das Zusammengesetzte früher bekannt sei als das minder Zusammengesetzte, und hieraus folgert, daß die Species specialissima als das allermeist Zusammengesetzte das Primo cognitum sein müsse, so stützt er sich auf einen durchaus unzuverlässigen Haltpunct, weil die betreffende Stelle bei Averroes corrumpirt ist; richtig ist im Allgemeinen nur dieß, daß das Compositum früher erkannt werde als die Constituenten desselben.

Die der distincten Erkenntniß der Constituenten eines Dinges vorausgehende Erkenntniß eines Seienden ist im Gegensatze zur distincten Erkenntniß eine Cognitio confusa, und im Gegensatze zur Cognitio complexa, welche die Momente einer distincten Erkenntniß in eine geistige Einheit zusammenfaßt, eine Cognitio incomplexa. Nach del Vio ist die Cognitio confusa actualis eines Dinges, nämlich die Erkenntniß des Dinges als Seienden, die erste Cognitio incomplexa, gleichwie die Erkenntniß der Principia prima (oberstes logisches Denkgesetz sammt dessen unmittelbaren Folgesätzen) die erste Cognitio complexa ist. Unter Cognitio actualis versteht del Vio gemeinhin jene Erkenntniß, welche die Actualitäten eines Objectes betrifft, im Unterschiede von der Cognitio virtualis, welche sich auf die Potenzialität oder Vermögendheit eines Dinges bezieht. Die Cognitio actualis hat sonach das logisch formale, die Cognitio virtualis das in den inneren Realgehalt des Objectes eindringende Verständniß zu bedeuten. Jede der beiden Erkenntnisse, die actualis und virtualis kann entweder eine Cognitio confusa oder Cognitio distincta sein.[1] Wenn nun vom Primo cognitum die Rede ist, so

[1] Cognitio distincta actualis est, qua penetratur id, quod actualiter in objecto invenitur. Cognitio confusa actualis est, qua circa penetrationem cognoscitur id, quod actualiter in objecto invenitur. Cognitio distincta virtualis est, qua objectum penetratur secundum id quod virtualiter in ipso includitur.

ist zunächst der Habitus der Cognitio confusa actualis gemeint; und in dieser ist nach del Vio's Darlegung als Ersterkanntes das Ens concretum quidditati sensibili anzusehen, d. h. das Ens gedacht vor Hinzutritt der Abstractio formalis und Abstractio totalis, deren erstere sich auf den Inhalt der Cognitio virtualis, letztere auf den Inhalt der Cognitio actualis bezieht.[1] Die Scotisten halten dafür, daß eine beiden Arten von Abstraction vorausgehende Erkenntniß des Ens unmöglich sei; als Conceptus simpliciter simplex könne das Ens kein Gegenstand einer Cognitio confusa sein. Del Vio erwidert, daß es sich im gegebenen Falle nicht um eine directe Intellection des vom concreten Erkenntnißinhalte abgelösten Seins, sondern um eine solche Erkenntniß handle, in welcher der Seinsgedanke mitenthalten ist, und als denknothwendiger Mittler jeder Art von Intellection nothwendig mitenthalten sein muß. Duns Scotus, welcher dem in der Cognitio confusa actualis als Ersterkanntes enthaltenem Ens concretum quidditati sensibili die Species specialissima substituiren will, beachtet nicht, daß die Species specialissima kein Objectum confusissimum sein könne, weil das Genus ungeschiedener ist als die Species.

Wir entnehmen aus dem Gesagten, daß nach thomistischer Ansicht die erste unbestimmte intellective Erkenntniß des sinnlich wahrgenommenen Dinges den allgemeinsten generischen Charakter desselben als Primo cognitum in sich faßt, ohne dessen Erfassung eine intellective Erkenntniß gar nicht möglich wäre. Durch das Festhalten an diesem jeder Erkenntniß immanenten generellsten oder eigentlich supragenerischen Elemente soll die intellective Denkauffassung der Dinge im Voraus über den Standpunct des reinen Empirismus hinausgehoben werden; jeder menschlichen Erkenntniß soll zufolge des ihr

---

Cognitio confusa virtualis est, qua objectum secundum id, quod virtualiter in ipso includitur, non perfecte cognoscitur. De ente et essentia qu. 1.

[1] Del Vio erläutert beide Arten der Abstraction in folgender Weise: Sicut est duplex compositio, scil. formae cum materia et totius cum partibus, ita duplex est abstractio per intellectum, scil. qua formale abstrahitur a materiali et qua totum abstrahitur a partibus subjectivis; secundum primam quantitas abstrahitur a materia sensibili, juxta secundam animal abstrahitur a bove et leone. Primam voco abstractionem formalem, secundam vero abstractionem totalem; eo quia quod abstrahitur prima abstractione, est ut forma ejus, a quo abstrahitur, quod vero abstrahitur secunda abstractione, est ut totum universale respectu ejus a quo abstrahitur. Ibid.

immanenten Gedankens vom Seienden als solchem die Form des menschlichen Geistes als denkenden Intellectes aufgeprägt sein. Damit gewinnt die den Thomisten mit den Nominalisten gemeinsame Theorie von den incomplexen und complexen Erkenntnissen, welche für sich genommen jene des logistischen Empirismus ist, eine überempirische Unterlage, welche einem überempirischen Realinhalte der thomistischen Weltlehre zu entsprechen hat. Wir stießen oben bei del Vio nur auf eine kurze Andeutung der Theorie von den incomplexen und complexen Erkenntnissen, die als solche überhaupt mehr der Geschichte der Logik als der Geschichte des Thomismus angehört, und daher auch von den Thomisten nur gelegentlich und insoweit entwickelt wird, als sie zu ihrer speculativen Lehre sich in Beziehung setzen läßt. Javellus kommt in seinem Commentar zur aristotelischen Physik[1] darauf zu sprechen. Er gibt zuerst an, was man unter incomplexer[2] und complexer Erkenntniß[3] zu verstehen habe, unterscheidet ferner zwei Perfectionsstufen der complexen Erkenntniß: simpliciter perfecta,[4] perfecta in genere,[5] und entwickelt sodann die Lehre von der incomplexen und complexen Erkenntniß mit specieller Beziehung auf die Lehre von den Ursachen, welche ihrerseits in Causas per se[6] und

---

[1] Quaestt. in VIII Libb. Physic. I, qu. 2.

[2] Per incomplexam cognitionem intelligo simplicem apprehensionem, qua apprehenditur quid res sit per formationem diffinitionis. L. c.

[3] Per complexam intelligo notitiam, quae habetur de re per propositionem affirmativam aut negativam, quae non perficitur nisi per discursum quo deducitur conclusio ex praemissis. Nam de hoc complexo, hominem esse visibilem, cognitio perfecta non habetur nisi deducendo ex eo, quod homo est rationalis. Ibid.

[4] Per simpliciter perfectam intelligo notitiam, qua cognoscitur res quantum ad omnem modum quo cognoscibilis est et quantum ad omnia praedicata, quae per se ei competunt, sive sumantur ab extrinseco sive ab intrinseco, et in quocunque modo per se ei conveniant.

[5] Per perfectam in genere intelligo notitiam, qua cognoscitur res quoad determinatum praedicatum sibi per se vel in primo modo vel in secundo conveniens, ut quando intelligo hominem ut sensitivum vel ut risibilem, vel ut productum a sibi simili in specie. Ibid.

[6] Causam per se dico, quae necessario requiritur ad effectum, et est illa, a qua ita effectus pendet, quod non potest esse sine ea, ut anima est causa per se animati, et homo est causa per se hominis, et elementa sunt causae per elementati. Ibid.

Causas per accidens[1] eingetheilt werden. Um eine vollkommene Cognitio incomplexa einer Res causata zu haben, genügt es, die inneren Causas per se oder essentiellen Ursachen des Objectes (Materie und Form), von welchen die quidditativen Prädicate des Objectes hergenommen werden, erkannt zu haben; denn nur diese werden zur Begriffsbestimmung einer Sache erfordert. Die Kenntniß der äußeren Causae per se ist zur Begriffsbestimmung der Sache nicht nöthig. Um eine complexe Erkenntniß zu haben, welche perfecta in genere ist, ist es nicht nöthig, alle Causas per se der Res causata zu erkennen; denn es handelt sich bei der bezeichneten Art von Erkenntniß nicht um alle Prädicate, welche derselben ex se zukommen, sondern bloß um bestimmte Prädicate, die aus den inneren Causis per se sich ableiten lassen, z. B. die Sterblichkeit des Menschen aus der Materie, die geistige Bildungsfähigkeit des Menschen aus der Form des Menschenwesens. Zur wie immer verstandenen Vollkommenheit einer incomplexen oder complexen Erkenntniß ist es nicht nöthig, alle accidentellen Ursachen einer Res causata, oder auch nur einen Theil derselben zu erkennen; was zum Sein einer Sache nicht nothwendig ist, ist auch zur Erkenntniß derselben nicht nothwendig, die Causae cognoscendi entsprechen den Causis essendi. Um aber eine schlechthin vollkommene complexe Erkenntniß einer Sache zu haben, muß man alle inneren und äußeren, nächsten und entfernten Causas per se derselben erkennen.

Die Hineinnahme aller incomplexen und complexen Erkenntnisse in den Rahmen der generellen Seinsidee bedeutet im thomistischen Sinne die metaphysische Wahrheit aller auf Grund der sinnlichen Erfahrung erlangten menschlichen Realerkenntniß. Diese Wahrheit wird auch von scotistischer Seite anerkannt, aber nicht unmittelbar in die dem Menschen sich darbietende reale Wirklichkeit, sondern in die durch dieselbe occasionell veranlaßte universalisirende Denkauffassung verlegt; und da nach Scotus die Termini metaphysicales oder universalissimi die letzten und höchsten sind, auf welche wir im Denken kommen, so liegt der Bereich der metaphysischen Wirklichkeit

[1] Causam per accidens dico, quae non influit in effectum, nec necessario requiritur, quia sine illa poni potest effectus, ut licet aedificator sit causa per se aedificii, tamen musicum est causa per accidens, quia etiam quod musica non inesset aedificatori, potest ab eo esse aedificium, a quo tamen non potest esse sine aedificandi arte. Ibid.

entschieden über der unmittelbar gegebenen Erfahrungswirklichkeit, deren Objecte sich nach ihrem quidditativen Charakter gegen den Unterschied zwischen Allgemeinheit und Singularität gleichgiltig verhalten, und daher einerseits vom Bereiche der metaphysischen Wirklichkeit nicht ausgeschlossen sind, andererseits aber demselben nicht specifisch angehören. Die Metaphysik wird wesentlich durch den Bereich der Intentiones secundae constituirt, während das Denken nach thomistischer Ansicht bereits in den Intentiones primae auf den Boden der metaphysischen Erkenntniß gestellt ist. Die Intentiones primae haben aber nach thomistischer Ansicht die aus den sinnlichen Vorstellungen der Dinge abgezogenen Species rerum zu ihrem specifischen Objecte; sonach constituiren diese den Realinhalt der in den generellen Rahmen des Seinsgedankens gefaßten metaphysischen Wahrheit. Das menschliche Denken steht zufolge der metaphysischen Realität des Seinsgedankens sowol bei Thomas als bei Duns Scotus durchaus im Bereiche der Wahrheit; nur hat die Erfassung derselben bei Thomas den Charakter eines Naturprocesses, während ihre Gewinnung bei Duns Scotus vorherrschend den Charakter eines artificiellen Thuns an sich trägt. Der in thomistischem Sinne aufgefaßte Erkenntnißproceß ist eine Abschattung und höhere geistige Wiederholung des Gestaltungsprocesses der kosmischen Wirklichkeit in dessen doppelter Ordnung: Ordo generationis und Ordo perfectionis. Wie in der natürlichen Wirklichkeit secundum ordinem generationis das Allgemeinere das Frühere, das Speciellere das später Folgende ist,[1] so geht auch in der intellectiven Apprehension des sinnlich Wirklichen die generelle Auffassung der determinirteren und specielleren Auffassung voraus, während umgekehrt, wie in der natürlichen Wirklichkeit secundum ordinem perfectionis das Speciellere zum Allgemeineren sich als Prius verhält,[2] so auch im realphilosophischen speculativen Erkennen die Erkenntniß der contracteren minder universalen Species oder Wesensformen als Prius zur Erkenntniß der universelleren Species oder Formen. Das secundum ordinem generationis vorausgehende Allgemeine im menschlichen Erkennen bedeutet die logische generische Allgemein-

[1] Prius generatur animal quam homo, et herba quam fructus. O. c. I, qu. 7.

[2] Ordine perfectionis universaliora sunt posteriora secundum naturam et minus universalia sunt priora ut species, eo quod sunt magis intentae a natura et sunt magis actu, quoniam intentio naturae non sistit in genere sed in specie. Ibid.

heit oder das Commune im Unterschiede vom Universale als realer Seinscomprehension oder Form, Species, Quiddität, die als eine im Stoffe ausgedrückte dem menschlichen Intellecte früher erkennbar ist, als die reine und vom Stoffe losgelöst in sich selber subsistirende Form. Das menschliche Erkennen steht nach seiner logischen Seite und nach seinem Realinhalte im Bereiche des Seinsgedankens, und läßt sich von demselben als eigentlichem Lebenselemente der Denkfunctionen gar nicht loslösen; wie es im rationalen Erfassen und logischen Begreifen der Dinge vom völlig unbestimmten Seinsgedanken als absolut Erstem seinen Ausgang nimmt, so langt es in der intellectiven Erkenntniß der realen Wirklichkeit zuhöchst bei demjenigen Seienden an, welches das Esse in eigenster Wirklichkeit ist und mit demselben schlechthin zusammenfällt. Da der Seinsgedanke das allgemeine Lebenselement der cognoscitiven Thätigkeit ist, so hat Thomas keinen Anlaß zu fragen, wie der Mensch zu demselben komme; er ist etwas absolut Gegebenes, und durch Unterscheidung desselben von seinem contradictorischen Gegentheile vergewissert sich der denkende Mensch im Satze vom Widerspruche grundhaft und principiell der Wahrheit und Richtigkeit seines Denkens und der Übereinstimmung zwischen Denken und Sein. Die Coincidenz des Seins mit der absoluten Allgemeinheit in der absoluten Wirklichkeit leitet durch sich selber auf die Beziehung alles in der Erfahrung gegebenen Wirklichen auf dessen Urbildung in der absoluten Seinswirklichkeit hin, und diese Beziehung ist implicite in allen Intentionibus primis als intellectiven Apprehensionen des in der Erfahrung gegebenen Wirklichen enthalten; jede intellective Realapprehension ist nothwendig Apprehension einer geschöpflichen Nachbildung der absoluten Urform, welche Nachbildung in der Wesensform des Dinges gegeben ist. Daher der thomistische Satz, daß in der Cognitio confusa eine der Apprehension der Accidenzen vorausgehende Apprehension der Substanz statthabe, während in der Cognitio distincta allerdings das Gegentheil der Fall sei. Diesen Satz hat Javellus[1] gegen die Anstreitungen von Seite der Scotisten zu vertheidigen, welche zufolge ihrer schärferen Abtrennung des Seienden vom Daseienden, des Wesens von der Erscheinung, das Universale vom Singulare die Erkenntniß der Accidentien gemeinhin der Erkenntniß der Substanz vorausgehen lassen, entsprechend dem oben erwähnten

[1] Vgl. Javell. quaestt. in XII Lib. Metaph. VII, qu 3.

platonisirenden Satze des Trombetta, daß die Species specialissima als das Zusammengesetzteste das Primo cognitum sei. Andreä folgert die Präcedenz der Erkenntniß der Accidenzen daraus, daß wir durch Erkenntniß der Accidentia propria und essentialia zur Erkenntniß der Substanz gelangen. Javellus erwidert, daß dieß nur von der Cognitio distincta der Substanz gelte, nicht aber von der Cognitio confusa, in welcher die Substanz wenigstens in Bezug auf ihre Praedicata communia das zuerst Erkannte sein muß, weil der Concept des Accidens sich nicht ohne Beziehung auf den Concept der Substanz denken läßt, also diesen voraussetzt.[1]

Kehren wir schließlich noch einmal zu Thomas del Vio zurück, der in seiner Commentirung des thomistischen Tractates de ente et essentia die Fundamentallehren der philosophischen Thomistik auseinandersetzt. Gegenstand directer intellectiver Erkenntniß ist einzig das Universale, welches eine doppelte Totalität hat als Totum diffinibile und Totum universale. Auf das Totum diffinibile bezieht sich die Cognitio actualis, auf das Totum universale die Cognitio virtualis, welche beide Erkenntnißarten nach del Vio[2] Cognitiones confusae oder Cognitionis distinctae sein können. Das erste Aufdämmen der intellectiven Erkenntniß hat in der Cognitio actualis distancta statt, in welcher der Seinsgedanke nach seiner ursprünglichen Unbestimmtheit enthalten ist und das Primo cognitum der menschlichen Intellection constituirt; die vollentwickelte intellective Erkenntniß ist in der Cognitio virtualis distincta gegeben, welche den Realgehalt des im Erkenntnißobjecte concretisirten Seinsgedankens zum Inhalte hat. Die Cognitio actualis hat eine wesentliche Beziehung auf ein ihr logisch übergeordnetes generisches Sein, welchem sich das erkannte Object nach seinem specifischen Charakter einordnet; die Cognitio virtualis hat zufolge ihrer weiteren logischen Comprehension eine wesentliche Beziehung auf die von ihr potentiell umfaßten Partes subjectivas. In der Cognitio actulis wird das substanzielle Sein erkannt, welches in der Cognitio confusa einfach apprehendirt, in

[1] Praeterea — fügt Javellus bei — in scientia, cujus subjectum est substantia, necesse est ante omnia praecognoscere de subjecto quid .... ergo ante apprehensionem cujuscunque accidentis convenientis animae aut coelo necesse est praeconcipere substantiam animae et coeli saltem quoad praedicata communia. L. c.

[2] Siehe oben S. 184 f.

der Cognitio distincta quidditativ begriffen wird; in der Cognitio confusa virtualis ist die Erkenntniß der Inferiora oder Partes subjectivae nur der Potenz nach enthalten, die Cognitio virtualis distincta ist die actuirte Erkenntniß des Totum universale.

Es handelt sich nunmehr darum, das Verhältniß der Erkenntnisse der besonderen Dinge zu dem in ihnen enthaltenen allgemeinen Seinsgedanken zu bestimmen. Del Vio anerkennt, daß derselbe formaliter[1] der intellectiven Repräsentation der Substanz und des Accidens, Gottes und der Creatur gemeinsam sei, als Conceptus objectalis[2] aber zwar von den objectalen Concepten aller Genera im Gedanken sich abscheide, ohne jedoch einen über die generischen, specifischen und individuellen Naturen hinausgerückten Seinsgrad zu bedeuten; wäre er über sie hinausgerückt, so könnten sich in ihnen die Passiones entis nicht vorfinden. Del Vio läßt hier unbeachtet, daß die Passiones entis sich in demjenigen Esse, welches die absolute Wirklichkeit desselben darstellt, in einer supereminenten Weise sich vorfinden, indem dasselbe die absolute Unitas, Veritas, Bonitas in eigenster Wesenheit ist, und alle geschöpflichen Dinge nur participativer Weise Una, Vera, Bona sind. Del Vio nimmt in seiner Opposition gegen die scotistische Abtrennung des Ens von dem in der Erfahrung gegebenen Wirklichen einen einseitig empiristischen Standpunct ein, dessen Ursachen wir oben erklärt haben; als Empirist bleibt er bei der Behauptung stehen, daß die Res, welche man Ens nenne, sich als etwas erweise, was in allen generischen, specifischen, individualen Naturen vorgefunden werde. Er degradirt damit das Ens zu einem Etwas, womit sich die Universalität des metaphysischen Seinsgedankens nicht verträgt. Er polemisirt gegen die Abstrahirbarkeit des Ens von den generischen, specifischen und individuellen Naturen; aber die Zurückbeziehung der geschöpflichen Naturen auf ihre göttliche Urform ist keine Abstraction Gottes aus der Schöpfung, somit keine pantheistische Fusion Gottes und der

---

[1] Conceptus formalis est idolum quoddam, quod intellectus possibilis format in seipso repraesentativum objectaliter rei intellectae, quod a philosophis vocatur intentio seu conceptus, a theologis vero verbum. De ente et essentia, qu. 1.

[2] Conceptus objectalis est res per conceptum formalem repraesentata in illo terminans actum intelligendi. V. g conceptus formalis leonis est imago illa, quam intellectus possibilis format de quidditate leonina, cum vult ipsam intelligere, conceptus vero objectalis ejusdem est natura ipsa leonina repraesentata et intellecta. Ibid.

Geschöpfe. Del Vio erläuterte seinen Conceptus objectalis entis dahin, daß derselbe die generischen und specifischen Naturen ut habentes esse zum Objecte hat, womit auf die göttliche Seinsverleihung hingewiesen ist; diese fällt jedoch in ächt thomistischem Sinne mit der Formgebung zusammen, die als causalitive Nachbildung der göttlichen Urform zu verstehen ist. Übrigens entspricht del Vio's Auffassung des objectalen Conceptes des Ens der Bedeutung des Ens primo cognitum als der abstractesten generischen Allgemeinheit, welche aber als solche nicht eine metaphysische, sondern eine rein logische Bedeutung hat, und schon aus diesem Grunde nicht eine in den generischen, specifischen und individuellen Naturen gefundene Res, sondern eine allgemeine intellective Fassung der in der Wirklichkeit gegebenen Dinge ist. Der nicht bloß von del Vio, sondern auch von anderen Thomisten vertretene Satz erklärt sich aus der Verbindung desselben mit der Lehre, daß Gott extra omne genus sei; faßt man das in allen geschöpflichen Dingen sich vorfindende Ens objectale als Res, so muß es als eine die absolute Universalität des göttlichen Seins ausschließende Res gefaßt werden. Auch Javellus[1] bezeichnet das alle Modos des Seienden in sich schließende Ens universalissimo modo sumtum als erstes Object des Intellectes primitate adaequationis, temporis et resolutionis mit Ausschluß der primitas perfectionis; er erklärt ferner, daß das Ens als Primo cognitum nicht gleich der Wahrheit, in deren Lichte Alles erkannt werde, Objectum formale quo, sondern Objectum formale quod, somit wie bei del Vio eine erkannte Res sei. Daß die höchste generelle Allgemeinheit in ihrer völligen Unbestimmtheit keine Res sein könne, sondern als allerweitester und unbestimmtester geistiger Fassungsmodus der endlichen Dinge genommen werden müsse, leuchtete auf dem Standpuncte eines ganz in die objective Wirklichkeit versenkten Denkens nicht ein. Man kann del Vio nicht Unrecht geben, wenn er dieses indeterminirteste Esse nicht für einen, den geschöpflichen Naturen übergeordneten Seinsgrad anerkennen wollte; er hätte es aber eben darum auch nicht als Res nehmen sollen, als welche es als ein Mittleres zwischen Gott und die Creaturen einzuschieben war, wie es in unserem Jahrhundert von Seite Rosmini's geschah, welcher in Folge der Beschaffenheit der überkommenen thomistischen Lehrüberlieferung des Glaubens sein

[1] Quaestt. de Anima, Opp. II, p. 697.

konnte, in dem betreffenden Puncte die thomistische Lehre weiter entwickelt zu haben.

Das Ens universalissimum — erklärt Javellus — faßt verschiedene Grade in sich, deren höchster, nämlich die göttliche Wesenheit primitate perfectionis erstes Object des menschlichen Intellectes ist. Nach unserem Dafürhalten läßt der Begriff des Ens universalissimum, ohne sich selber aufzuheben, keine Steigerungsgrade zu, und fällt unmittelbar mit dem Begriffe der göttlichen Wesenheit zusammen; die Entia universalia contracta oder geschöpflichen Formen sind als universalitates contractae keine Entia universalissima, schließen aber allerdings eine wesentliche Beziehung auf das Ens universalissimum in sich, welche in der thomistischen Doctrin durch die von ihr gelehrte Seinsanalogie zwischen Gott und den Creaturen zum Ausdrucke kommt. Del Vio unterscheidet zwei Arten von Analogie, die erstere als determinata habitudo unius ad alterum, die letztere als analogia secundum proportionalitatem.[1] Beide Arten von Analogie treffen im Verhältniß des Accidens zur Substanz zu; das analogische Verhältniß zwischen Gott und Creatur fällt ausschließlich unter den Gesichtspunct der letzteren Art von Analogie. Aus del Vio's Auseinandersetzungen beider Arten von Analogie geht hervor, daß sein Hauptinteresse in der Unterscheidung beider darauf gerichtet ist, die creatürlichen Existenzen nicht als Accidenzen der göttlichen Substanz erscheinen zu lassen. Daß neben der Habitudo des Accidens zur Substanz auch noch eine andere Habitudo denkbar sei, ohne

[1] Duplicia sunt analogata. Differunt autem plurimum, quoniam analogata primo modo ita se habent, quod posterius secundum nomen analogum diffinitur per suum prius, puta accidens, inquantum ens per substantiam; analogata vero secundo modo non, creatura enim in quantum ens non diffinitur per Deum. Unde analogata primo modo habent nomen commune et rationem secundum illud nomen secundum quid eandem et secundum quid diversam per hoc, quod analogum illud simpliciter i. e. sine additione aliqua de primo dicitur, et de aliis nonnisi diversimode respiciendo primum, quod cadit in eorum rationibus. Analogata vero secundo modo habent nomen commune et rationem secundum illud nomen aliquo modo eandem et aliquo modo diversam non propter hoc, quod illud simpliciter dicatur de primo et de aliis relative ad primum, sed habent rationem eandem secundum quid propter identitatem proportionis, quae in eis invenitur et secundum quid diversam propter diversitatem naturarum suppositarum illius proportionibus. De ente et essentia, qu. 3.

deren Berücksichtigung das Verhältniß des geschöpflichen Seins zum göttlichen sich nicht speculativ fassen lasse, ließ del Vio außer Acht. Ihm ist nur um Beseitigung der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins zu thun, und zu zeigen, daß deßungeachtet eine wissenschaftliche Lehre über Gott und göttliche Dinge möglich sei.[1] Gott und den Creaturen ist es gemeinsam, ein bestimmtes Verhältniß zu ihrem beiderseitigen Esse zu haben; dieses Verhältniß ist jedoch wegen der Verschiedenheit der göttlichen Wesenheit von den creatürlichen Wesenheiten beiderseits ein anderes. Obschon nämlich Gott und Creatur unter den gemeinsamen Concept des Ens fallen, ist dieses letztere von der Creatur nicht absolut, sondern beziehungsweise auszusagen, daher das Verhältniß Gottes zu seinem Esse nothwendig verschieden sein muß vom Verhältniß der Creatur zu ihrem Esse. Daraus folgt, daß der aus der Betrachtung des creatürlichen Seins abgezogene Begriff der Seinsanalogie[2] sich nur beziehungsweise auf die Erörterung der Verhältnisse des göttlichen Seins übertragen läßt, weil sich sonst unrichtige Aussagen über dieselben ergeben würden. Es handelt sich also nur um Gewinnung richtiger Bestimmungen über das Verhältniß der göttlichen Eigenschaften zur Essenz des göttlichen Seins,[3] welche nach del Vio speciell den in der scotistischen Doctrin entwickelten Bestimmungen entgegenzustellen sind, nicht aber um Gewinnung eines speculativen Weltbegriffes aus der speculativ vertieften Ergründung der auf das Verhältniß zwischen göttlichem und creatürlichem Sein angewendeten Lehre von der Seinsanalogie. Javellus betont, wie wir oben sahen, den Gegensatz zur scotistischen Univocation alles Seienden nicht so scharf wie del Vio; ihm ist einzig darum zu thun, zu zeigen, daß Thomas correcter spreche, wenn er dasjenige, was Scotus als univok bezeichnet, unter den Gesichtspunct der Seinsanalogie subsumirt.

---

[1] Vgl. del Vio: De nominum analogia, c. 10.

[2] Der auf diesem Wege gewonnene vollentwickelte Concept der Seinsanalogie ist dieser: Cum totum idem sit quod perfectum et analogo nomine multae importentur rationes, quarum una simpliciter et perfecte constituit tale secundum illud nomen, et aliae imperfectae et secundum quid, ideo dicitur, quod analogum sic dividitur, quod non tota ratio ejus in omnibus analogatis salvatur, nec aequiliter participant analogi rationem, sed secundum prius et posterius. O. c., c. 9.

[3] De ente et essentia qu. 12.

Javellus[1] macht dem Thomas del Vio einen Vorwurf daraus, daß derselbe die in seiner Schrift de ente et essentia ausgesprochene Ansicht über die Materia signata als Individuationsprincip in seinem Comentar zur Summe des heiligen Thomas retractirt habe.[2] Del Vio, der ursprünglich die signirte Materie als die zur Reception der Quantität befähigte Materie aufgefaßt hatte, hielt es später für ungenügend, sie als bloßes Subject der Quantität anzusehen, und bezeichnete sie, sofern sie vermöge der Signation bereits eine numerisch distincte Materie sei, als Grundlage, Wurzel und Ursache der Quantität. Javellus hält dafür, daß del Vio durch eine unberechtigte Einwendung sich von seiner ursprünglichen Ansicht habe abbringen lassen; man sagte nämlich, der Begriff der signirten Materie als Materie in ihrer Receptionsfähigkeit für eine bestimmte Quantität involvire die Auffassung der Materie als Aggregat aus Substanz und Accidenz, indem die Potentia ad hanc quantitatem unter diese Kategorie wie die Quantität selber falle. Dieß letztere hat aber nur Geltung in Bezug auf jenen Actus, auf welchen sich die Potenz primär und per se bezieht, also in Bezug auf die recipirende Form, nicht aber in Bezug auf den die Reception derselben vermittelnden secundären Actus der Quantitirung. Wenn also die durch ihre

[1] Quaestt. in XII Libb. Metaph. V, qu. 15.

[2] Vgl. de Vio Comm. in 1 qu. 29, art. 1: Apud me substantia materialis individuatur per materiam sub certis dimonsionibus tanquam per proprium et intrinsecum, non solum constitutivum sed distinctivum; chimericum enim est hos actus separare secundum rem. Per materiam autem sub certis dimensionibus non intelligo (ut olim exposui in Commentariis de ente et essentia) materiam cum potentia ad quantitatem, quoniam potentia est in genere quantitatis, et sic Socrates non esset unum per se; sed intelligo materiam distinctam numero, non ut subjectum quantitatis, sed ut prius natura ipsius fundamentum, radix et causa, quia ipsa materia in se est prius sic distincta quam quanta, ut sic effectus proportionetur causae. Distinctio enim numeralis, qua Socrates distinguitur a Platone, in quantum sunt isti homines, non est distinctio quantitativa, sed fundamentum quantitativae distinctionis. Et similiter principium distinctivum hujus hominis ab illo ut sic est radix et fundamentum quantitatis, et consequenter distinctionis sequentis ipsam. Hoc autem est materia, quae est altera pars compositi primo terminantis generationem substantialem in rerum natura in primo instanti naturae ante adhaesionem accidentium; oportet enim pro tunc esse singulare distinctum ab universali et per se ens ac unum, quod absque constitutivo in esse hoc intelligi nequit; per idem autem unumquodque est hoc et a ceteris distinguitur.

Signirung substanziirte Materie durch die Form eine accidentelle Bestimmtheit erlangt, so fällt nur die potentielle Receptionsfähigkeit bezüglich dieser Form unter die Accidentalitätskategorie, nicht aber die Quantifirungsfähigkeit der substanziirten Materie. Im Übrigen gehen, wie Javellus bemerkt, insgemein die Erklärungen der Thomisten über die Materia signata als Individuationsprincip auseinander. Einige fassen sie wirklich als Aggregat aus Materie und Quantität, somit als ein Seiendes, welches nicht ein Unum per se, sondern ein Unum per accidens ist, und somit nicht Individuationsprincip, nicht Princip eines Unum per se sein kann. Andere nehmen die signirte Materie für die bereits actuell quantifirte, weil sie nur unter dieser Voraussetzung sich zum Distinctionsprincip des aus ihr hervorzubildenden Individuums eigne. Dieß ist aber sicher nicht der Ansicht des heiligen Thomas conform, nach dessen Lehre keine Accidenz vor der inducirten Form vorhanden sein kann. Die richtige Deutung der thomistischen Doctrin ist diese, daß die Materia signata als die mit der Fähigkeit zur Reception dieser oder jener bestimmten Quantität begabte Materie zu verstehen sei; diese Disposition der signirten Materie ist eine determinirende Wirkung des Agens particulare, durch welches die Materie zu dieser oder jener Form disponirt wird, welcher dieses oder jenes Tantum der Quantität als Mittel ihrer dauernden Haftung an der Materie entspricht.[1]

Die in del Vio's Schrift de ente et essentia enthaltenen Erörterungen betreffen zunächst das ontologisch-metaphysische Gebiet, mit welchem jedoch der Natur der Sache nach auch bestimmte mit der Metaphysik engst verwachsene Fragen der scholastischen Logik zusammenhängen, wie das Verhältniß des Unterschiedes von Materie und Form zu der logischen Unterscheidung zwischen Genus und Differenz, die Universalienlehre und Kategorienlehre. Andere, speciell die Logik betreffende Arbeiten del Vio's sind seine Commentare zur Isagogik des Porphyrius, zu den aristotelischen Schriften über die Kategorien und über die zweite Analytik, welche letztere auch von Dominicus von Flandern und Franciscus Silvester aus Ferrara commentirt wurde.

[1] Et sic ly „signata" — fügt Javellus bei — non addit aliquid reale super materiam in recto, sed ordinem ad talem quantitatem; sicut potentia materiae non addit aliquid super materiam distinctum realiter, sed tantum ordinem vel respectum ad talem vel talem formam, qui respectus non realiter distinguitur a materia. L. c.

Andere dem Dominicanerorden angehörige Verfasser logikalischer Schriften aus derselben Zeit sind Michael Savaretius,[1] Bartholomäus Manzolus, welcher sich die Bekämpfung der Logik des Paulus Venetus zur besonderen Aufgabe setzte,[2] und über die Verderbung der Logik in Italien durch die Terministen Klage führte, während vor ihm Silvester Prierias in seinem Compendium dialecticae[3] zwischen den Antiqui und Moderni zu vermitteln gesucht hatte.[4] Vom logischen Cursus des Javellus war oben die Rede.

Unter den gleichzeitigen italienischen Vertretern der scotistischen Logik haben wir außer Trombetta die Ordens- und Lehrgenossen desselben in Padua: Antonius Sirecti[5] und Mauritius de Portu[6] hervorzuheben; ferner den Hieronymus de Nunciarellis, den Herausgeber eines Sammelwerkes,[7] welches neben verschiedenen Schriften der hervorragendsten älteren Scotisten Franciscus Mayronis und Antonius Andreä auch des Herausgebers selbsteigene Arbeit de secundis intentionibus enthält.

---

[1] Michael Savaretius lehrte in Rom, woselbst auch in den Jahren 1515 und 1517 seine Schriften erschienen: Quaestiones de analogia entis; Quaestiones de universalibus; Tractatus de primis et secundis intentionibus; Tractatus de universalibus; Quaestiones de causalitate primi principii; De principio individuationis; De subjecto philosophiae.

[2] Dubia super logicam Pauli Veneti juxta viam realium philosophorum praesertim S. Thomae extricata et resoluta. Venedig, 1523.

[3] Venedig, 1496. — Ferner: Apologia magistri Silvestri de Prierio in dialecticam suam cum explanatione clarissima totius materiae intentionalis. Bologna, 1499.

[4] Vgl. Prantl IV, SS. 292 f.

[5] Die oben erwähnten Lucubrationes scotisticarum formalitatum Trombetta's sind ohne Zweifel identisch mit seinem Commentar zu Sirecti's Formalitates de mente Doctoris subtilis (vgl. über dieses Werk Prantl IV, SS. 196 ff.), neben welchem Trombetta auch die Formalitates eines anderen gleichzeitigen Ordensgenossen Stephan Brulifer (vgl. Prantl IV, S. 198), aber wegen relativer Annäherung an den Thomismus nicht zustimmend, berücksichtigte.

[6] Epitomata in scoticas formalitates, etc. Vgl. über Mauritius de Portu oder Mauritius Hibernicus im Allgemeinen Bd. I, S. 17; über seine logischen Schriften Prantl IV, S. 269.

[7] Erschienen zu Venedig 1517. Titel des Werkes bei Prantl III, S. 283, Anm. 497.

Vierter Abschnitt.

Die Schrifttheologie im Verhältniß zur Schultheologie in Frankreich und Deutschland während des fünfzehnten Jahrhunderts; die Pflege der speculativen Mystik, die restaurativen Bestrebungen auf dem Gebiete der speculativen Scholastik gegen das Ende des fünfzehnten Jahrhunderts.

Wir sahen oben am Schlusse des ersten Abschnittes,[1] wie Thomas Netter über das Verhältniß der göttlichen Auctorität der heiligen Schrift zur Auctorität der kirchlichen Lehrüberlieferung und der Kirche selber dachte. Das Verhältniß der Auctorität der Bibel zur Auctorität der Kirche drängte sich unter jenen kirchlichen Zeitverhältnissen, welche den Reformconcilien des fünfzehnten Jahrhunderts vorangiengen, entschieden in den Vordergrund; und wenn es bereits an sich feststand, daß die Schrift als erstes und urhaftes Zeugniß der von Gott geoffenbarten Wahrheit im Range über allen nachfolgenden Zeugnissen derselben stehen müsse, so mußte dieser Vorrang eine erhöhte Bedeutung gewinnen, wenn es zweifelhaft war, wo und in wessen Person der gottbestellte Declarant und Definitor der in der Schrift hinterlegten Glaubenswahrheit sich finde. Daß zuletzt und zuhöchst nicht das geschriebene Wort, sondern der in der Kirche waltende göttliche Lebensgeist die absolut maßgebende Auctorität sei, welche in den fundamentalen gottgesetzten Institutionen der Kirche und in der auf Grund und innerhalb des Rahmens jener Institutionen vor sich gehenden Lebensentwickelung der Kirche auf ordentlichem und außerordentlichem Wege sich vernehmbar mache, wurde in jenem Zeitalter

[1] Siehe oben S. 54 ff.

mehr empfunden als klar gedacht, und konnte nur allmälig und in dem Grade, als man sich von der geschichtlichen Erscheinung der Kirche zu der im Geschichtsleben der Kirche sich verwirklichenden Idee derselben erhob, sich zum expliciten Bewußtsein bringen. Da die Kirche nicht schon in ihrer unmittelbaren zeitlichen Erscheinung das absolut Vollendete ist, und im Verlaufe ihrer zeitlichen geschichtlichen Lebensentwickelung sich niemals ganz und vollkommen von Störungen und Trübungen frei zu erhalten vermag, so wird immerfort von der unmittelbaren empirischen Wirklichkeit der Kirche auf die Idee derselben zu recurriren, und das Übergeschichtliche, stetig Beharrende in wechselnden Erscheinungen ihres Zeitlebens aus der Idee der gottgesetzten Kirche zu verstehen sein. An dieser ist in den temporären Schwankungen der kirchlichen Lebensentwickelung und in dem Widerstreite zwischen Idee und geschichtlicher Erscheinung fortwährend festzuhalten; und da die gottgedachte Idee der Kirche dem gottgeleiteten Verlaufe ihrer geschichtlichen Lebensentwickelung immanent ist, so schafft sie sich im Laufe der Ereignisse unmittelbar selber ihr Recht, und berichtiget damit auch die Meinungen und Irrungen der in den schwankenden Verlauf der Ereignisse hineingezogenen und durch denselben beirrten Geister. Eine solche Selbstcorrectur des theologischen Zeitbewußtseins stellt sich im Entwickelungsprocesse der theologisch-kirchlichen Anschauungen des Nicolaus Cusanus dar; derartige Beispiele wiederholen sich auch in folgenden Jahrhunderten, und können bis in die jüngste Zeit herab verfolgt werden. Sie beweisen aber neben der im theologischen Begriffe fixirten Inalterabilität der gottgedachten Idee zugleich auch die Nothwendigkeit einer continuirlichen Selbstvermittelung des menschlichen Denkens mit der im theologischen Begriffe ausgedrückten Idee, weil nur auf dem Wege einer continuirlichen derartigen Selbstvermittelung die theologische Denküberzeugung als ein lebendiges Wahrheitsbewußtsein sich erzeugt und erhält, und im Processe der continuirlich fortschreitenden Evolutionen des allgemeinen Bildungslebens gegen die beirrenden Einflüsse der wandelbaren Zeitmeinung siegreich sich zu behaupten vermag.

Daß sowol dem biblischen als auch dem kirchlichen Lehrworte göttliche Auctorität zukomme, wurde von den kirchlichen Theologen in den Zeiten der schismatischen Wirren der letzten Jahrzehende des 14. Jahrhunderts constant festgehalten, und das Gegentheil als Häresie geächtet; daß aber der Bischof der römischen Kirche der lebendige

untrüglich sprechende Mund der göttlichen Wahrheit sei, wollte einem d'Ailly in den Anfängen seiner theologischen Strebethätigkeit nicht einleuchten. In seiner zwischen 1378—80 abgefaßten Auslegung des Hebräerbriefes[1] stellt er folgende Sätze auf: An die göttliche Auctorität der Schrift sowol als der Kirche zu glauben, ist de necessitate salutis. Die göttliche Auctorität der Schrift ist nicht so sehr Gegenstand eines Vernunftbeweises, als vielmehr Sache des Glaubens. Unter der Kirche, deren göttlicher Auctorität sich der Katholik zu unterwerfen hat, ist die allgemeine Kirche zu verstehen, welcher der immerwährende Beistand des heiligen Geistes verheißen ist (Matth. 28, 20). Ob dieser Beistand auch einer particulären Kirche oder einem particulären Collegium (z. B. Cardinalscollegium) zugesichert sei, läßt sich aus der Schrift nicht deutlich entnehmen. Die Auctorität der Schrift steht über jener der Kirche; indeß bestehen auch bezüglich der Auctorität der einzelnen biblischen Bücher, obschon alle Gott zum Urheber haben, Gradunterschiede; nicht nur gehen die neutestamentlichen Bücher jenen des A. T. im Range voraus, sondern auch unter den neutestamentlichen Büchern selber besteht wieder, wie unter jenen des A. T. ein Rangunterschied. Gemeinhin aber steht die Auctorität eines Schriftausspruches höher als die Auctorität eines kirchlichen Lehrausspruches, weil die Wahrheit des letzteren der Verbürgung durch die Schrift bedarf. Andererseits steht aber für die Kanonicität der biblischen Bücher die Auctorität der Kirche ein, so daß eine in dem göttlichen Ursprunge der Kirche begründete Wechselseitigkeit zwischen der Auctorität der Schrift und der allgemeinen Kirche statthat. Die Zeugen der kirchlichen Lehrtradition: ein Hieronymus, Augustinus u. s. w. sind menschliche Auctoritäten, welche nicht unbedingt verpflichten, obschon ihre Übereinstimmung in Bezeugung einer bestimmten Lehre nach dem selbsteigenen Worte der Schrift (5 Mos. 19, 15) keinen Widerspruch zuläßt.

Aus dem Gesagten läßt sich hinlänglich d'Ailly's Ansicht über das Verhältniß der Schrift zur kirchlichen Lehrtradition und zu der auf dem Grunde beider stehenden Schultheologie entnehmen. Wie er in der Schrift selber zwischen dem Worte Gottes als Sachinhalt derselben und zwischen der menschlichen Einkleidung des Sachinhaltes

[1] Vgl. Tschackert's Excerpta aus noch unedirten Schriften d'Ailly's im Anhange zu seinem Werke über d'Ailly, SS. 7 ff.

unterscheidet, und je nach dem mehr oder minder vollkommenen Ausdrucke desselben Rangunterschiede zwischen den heiligen Büchern gelten läßt, so unterscheidet er auch in der kirchlichen Schultheologie den durch das Zeugniß der Schrift und der kirchlichen Lehrüberlieferung unumstößlich feststehenden Lehrinhalt der Theologie von der wissenschaftlichen Ausgestaltung desselben, welche Sache menschlichen Geschickes ist, und einer perpetuirlichen kritischen Prüfung durch die Meister der Schulen unterliegt. Wenn selbst die Zeugen der kirchlichen Lehrüberlieferung, jeder einzeln für sich genommen, nur menschliche Auctoritäten sind, so wird um so weniger irgend ein Meister der Schule eine unbedingte Autorität in Anspruch nehmen können, und auch alle Meister der Schule zusammen wiegen nicht so viel als die göttlich beglaubigte kirchliche Lehrüberlieferung. Die kirchliche Theologie hat zwar einen Lehrinhalt von göttlicher Tiefe; dieser gehört aber nicht ihr als wissenschaftlicher Doctrin, sondern der heiligen Schrift, speciell der neutestamentlichen Schrift an, welche in geistlichem Sinne (sensu spirituali) das Fundament der Kirche ist, gleichwie Christus, und auf Christus gestützt Petrus im realen Sinne Fundament der Kirche ist.[1] Wir haben also eine reale und ideale Seite der Kirche zu unterscheiden, welche beide sich nach d'Ailly's Darlegung in der Kirche als dem gegen die Ecclesia diaboli durch Gott errichteten Bollwerke des Glaubens und der Tugend zur unlöslichen Einheit zusammenschließen. Die ideale Seite wird durch das Bekenntniß und den Glauben der Kirche repräsentirt; der Idealgehalt des Glaubens und Bekenntnisses der Kirche ist in der Schrift enthalten, und bietet sich uns in den in der Schrift verzeichneten Lehren und Aussprüchen Christi dar.

Die Lehre Christi machte bereits bei ihrer ersten Verlautbarung[2] den Eindruck des völlig Neuen, ja Unerhörten (Mark. 1, 27), welches alle menschliche Weisheit weit hinter sich lasse; und dieser Eindruck bestätiget sich in der Vergleichung der Lehre Christi mit allen besonderen Arten menschlicher Weisheit. D'Ailly reducirt dieselben auf die in Philosophie, Mathematik, Jurisprudenz und Ethik verhandelten vier Genera quaestionum. Die in der Philosophie ver-

[1] Vgl. die der oben (S. 72) citirten Ausgabe des Sentenzenwerkes d'Ailly's angeschlossene Recomendatio S. Scripturae.

[2] Vgl. d'Ailly's Principium in cursum bibliae, praesertim in evangelium Marci, der vorerwähnten Ausgabe des Sentenzenwerkes als Anhang beigeschlossen

handelten Fragen sind Quaestiones subtiles et speciosae; jene der Mathematik difficiles et curiosae; die in Jurisprudenz verhandelten Fragen sind Quaestiones civiles et contentiosae, die der Ethik angehörigen utiles et virtuosae. Die in der Schrift hinterlegte Lehrweisheit Christi überragt unermeßlich die vier besonderen Arten menschlicher Weisheit; die in ihr enthaltenen Lehren sind im Verhältniß zu jenen der Philosophie Doctrinae profundae capacitatis, im Verhältniß zu jenen der Mathematik stupendae sublimitatis et difficultatis imperscrutabilis, im Verhältniß zu den Quästionen der Jurisprudenz timendae severitatis et civilitatis incomparabilis, im Verhältniß zur natürlichen Moral Quaestiones quaerendae felicitatis et utilitatis incomparabilis. D'Ailly beleuchtet im Einzelnen das Verhältniß jeder der vier Arten menschlicher Weisheit zur Lehrweisheit Christi, zuerst jenes der Philosophie, welche sich ihm in drei Zweige scheidet: Scientiae sermocinales, Naturphilosophie, natürliche Ethik (welche letztere somit aus dem vierten Genus quaestionum in das erste herübergenommen wird, so daß das vierte Genus quaestionum eigentlich auf die mit der Moral zusammenhängende natürliche Gotteslehre und religiöse Gesetzeslehre restringirt wird). In beredter individualisirender Weise wird dargelegt, was die Philosophie in jedem ihrer drei Hauptzweige zu bieten hat;[1] aber in

[1] In primo hujus scholae ingressu sermocinalium scientiarum scil. logicae, rhetoricae et poeticae artis doctores invenio, qui omnes juxta suae facultatem doctrinae mihi aliquid offerunt; alii grammaticalia Prisciani elementa, alii rhetoricae Tullii blandimenta, alii poetica Virgilii integumenta; nec solum ista, quin imo Ovidii praesentant fabulas, Fulgentii mythologias, odas Horatii, ormestas Orosii, Juvenalis satyras, Senecae tragoedias, comedias Terentii, invectiones Sallustii, Sidonii epistolas, Cassiodori formulas, declamationes Quintiliani, decades Titi Livii, Valerii epitomata, Martialis epigrammata, centones Homeri, saturnalia Macrobii, et generaliter singula, quae vel suavis lyram rhetoricae, vel gravis poetriae musam resonant. Sed cum praemissi doctores in his omnibus nihil doceant, quod ad propositam satisfaciat quaestionem, ipsi tamen mihi jam pene de solutione quaestionis desperanti inquirendi laudant propositam laboris diligentiam, recommendant et diligenter inquirenti spem inveniendi confirmant. Confortat me siquidem illud commune dictum Boetii de disciplina scholarium, cujuslibet operis obtusitas laborum diligentia permollitur. Confortat me etiam illud dictum Valerii in epistola ad Rufinum: Ad summa quaeque fastigia nonnisi per salebras evadimus nec est via plana quae ducit ad gaudia plena. Cujus rei ponit exemplum (Jason) etc. Confortat me denique illud dictum Architrenii (französ. Poet in der zweiten Hälfte des

keinem derselben bietet sich ein Schlüssel oder Zugang zu den ihnen entsprechenden Wahrheiten höherer Ordnung dar, die der Lehrweisheit Christi angehören, weil eben das Gebiet der Glaubenswahrheit über jenem der natürlichen Erkenntniß schlechthin hinausliegt. Die gleiche Wahrnehmung drängt sich bei der Vergleichung der in den Schulen der Mathematiker gebotenen Aufschlüsse mit den in höherer Ordnung ihnen entsprechenden Lehraufschlüssen der Weisheit Christi dar.[1] Eben so wenig findet d'Ailly in den Schulen der Jurisprudenz irgend welche Befriedigung; er findet vielmehr, daß die Imperialisten, welche die Decrete der Kaiser vergöttern, und die Kanonisten, welche die päpstlichen Decretalen den Aussprüchen der Bibel gleichstellen, gleich sehr den Weg zur Erkenntniß der von Christus verkündeten Wahrheit verlegen. Endlich kommt er auch noch auf die Ungenüge der Lehraufschlüsse der alttestamentlichen Bibel zu sprechen, deren gesetzlicher Standpunct eine Analogie mit jenem der natürlichen Pflichtenlehre darbietet; die Ungenüge beider wird durch den Paulinischen Spruch beleuchtet, daß das Gesetz Keinen zur Vollkommenheit hinführt. Die Erhabenheit der neutestamentlichen Offenbarung über jener des A. T. ist in Joh. 1, 17 prägnant ausgedrückt. Abraham, Moses, David und die Propheten genügen nicht, da ihnen das Mysterium der Incarnation ein verhülltes Räthsel blieb.

---

12. Jahrhunderts) novelli poetae: Remus arat colles etc. Dieß ermuthiget d'Ailly zu der Hoffnung bei den Lehrern der Naturphilosophie und Moralphilosophie Mittel zu finden, der Doctrina nova näher zu kommen. Sie geben aber keine Aufschlüsse, weil der von ihnen gelehrten natürlichen Erkenntniß das Gebiet der Glaubenswelt völlig entrückt ist.

[1] Schon der Umstand, daß der Name Mathesis von den Geomantici, Aeromantici, Pyromantici u. s. w. für ihre abergläubische Kunst usurpirt wird, fällt unangenehm auf. Sed ad veros mathematicos transeo, qui in arithmetica numerorum pugnas, in musica sonorum syzygias, in geometria quantitatum mensuras, in astrologia coelorum influentias scientifice perscrutantur. Inter quos Pythagoras tenet calculum, Orpheus plectrum, Aesculapius baculum. Euphrates horoscopum, Archimedes radium, Perdites circinum, Campanus perpendiculum, Ptolemaeus astrolabium. Nec investigare desistit Thales tempora, Atlas sidera, Zeno pondera, Chrysippus numeros, Enclides mensuras, Albumasar influentias. Ab his igitur mathematicis peto solutionem quaestionis et ecce horum aliqui, dum quaestionem istam solvere tentant, ita desipiunt ut Christi doctrinam, Christi vitam, Christi opera, Christi miracula causis naturalibus et coelestibus influentiis audeant deputare (Albumasar, Avicenna)

D'Ailly's Auffassung des Verhältnisses der Schrift zur Kirchenlehre und zur kirchlichen Schultheologie ist im Ganzen auch jene seines Schülers Gerson. In seinen Erörterungen über den Literalsinn der Schrift[1] tritt er für die kirchliche Auslegung der Schrift ein, und weist die von Wiclif verlangte streng logische Interpretation der Schrift durch die Bemerkung ab, daß die dem Wesen des Menschen angepaßte lebendige Bildersprache der heiligen Schrift ihre eigene Logik habe, welche nicht unter den Gesichtspunct der von Wiclif gemeinten starren und exacten Begriffslogik falle.[2] Der gesammte geschichtliche Entwickelungsgang des Verständnisses der in der Schrift hinterlegten Offenbarungswahrheit spricht gegen Wiclif's Forderung. Die unmittelbare lebendige Auslegung der in der Schrift hinterlegten Wahrheit des Lebens war Christi Wort, Leben und Wirken; zu dieser Erläuterung trat jene durch die apostolische Predigt und durch die Lehrschriften der Apostel hinzu. Das auf diesem Wege der christlichen Glaubensgemeinde eingepflanzte Verständniß des biblischen Offenbarungswortes wurde durch die Blutzeugen der Kirche bekräftiget. Sodann traten die heiligen Lehrer der Kirche als Interpreten des biblischen Offenbarungswortes gegen die Aufstellungen der Irrlehrer ein, und zogen denselben gegenüber auf Grund des kirchlichen Glaubensbewußtseins bestimmte Schlüsse aus dem Lehrworte der Bibel ab. Hierauf folgen die Concilien, in welchen dasjenige, was die altchristlichen Lehrer doctrinaliter exponirt hatten, sententialiter definirt wurde. Kirchliche und weltliche Gesetze verpönten den Widerspruch und die Alteration des von der Kirche declarirten und definirten Sinnes des biblischen Lehrwortes. Die im Decretum, in den Decretalen und Concilienbeschlüssen enthaltenen Determinationen des Literalsinnes sind eben so wie das Symbolum apostolicum zu respectiren. Den Häretikern gelten jene Determinationen lediglich als Constitutiones humanae; Andere wissen im Decretum und in den Decretalen nicht die verschiedenen in denselben geeinigten Elemente: Jus divinum,

[1] De sensu literali sacrae Scripturae Opp. I, pp. 1 sqq.

[2] Sensus literalis non secundum vim logicae seu dialecticae, sed juxta locutiones in rhetoricis sermonibus usitatas et juxta tropos et figuratas locutiones quas communis usus committit, cum consideratione circumstantiarum literae ex praecedentibus et posterius appositis. Habet enim Scripturae sacra sicut moralis et historialis scientia suam logicam propriam, quam rhetoricam appellamus. Opp. I, p. 3.

Jus positivum, Jus naturale oder Jus mixtum auseinanderzuhalten. Die Bestreitung der Wahrheit des Literalsinnes der Schrift erweckt den gegründeten Verdacht des Vorhandenseins häretischer Irrung, besonders wenn die Anstreitung des Literalsinnes nicht bloß mit den Auslegungen der Väter, sondern auch zu förmlichen Auslegungen desselben durch die kirchliche Auctorität in Widerspruch tritt. Der Widerspruch gegen die auctoritative Erklärung eines einzelnen Bischofes macht einen Schrifterklärer noch nicht zum Häretiker; ein der Häresie Beschuldigter kann an den Papst recurriren oder an ein allgemeines Concil appelliren. Letzteres ist nach Gerson's Dafürhalten die letzte und höchste, auch über dem Papste stehende Instanz, welcher allein Unfehlbarkeit zukomme.

Gerson spricht bloß vom Literalsinne der heiligen Schrift, ohne eines von demselben unterschiedenen pneumatischen Schriftsinnes zu erwähnen. Der Grund dessen ist, daß der Gegenstand des Literalsinnes selber schon spiritueller Natur ist, daher die Ermittelung des richtigen Literalsinnes nichts Anderes als jenen spirituellen Inhalt, der unter der Hülle des Buchstabens des biblischen Lehrwortes dargeboten wird, zum Objecte haben kann. Die über das zeitlich-irdische Erfahrungsbewußtsein hinausliegende spirituelle Natur jenes Inhaltes schließt nach Gerson Gefahren des Mißverstehens und Mißdeutens in sich, welchen nach seiner Überzeugung nur durch treues Festhalten an den kirchlichen Normen der Schriftauslegung zu begegnen ist. Durch Festhalten an diesen Normen sollte der Subjectivismus einer falschen Innerlichkeit abgewehrt werden, welchen Gerson nicht bloß in den Gefühlsverirrungen einer häretischen Mystik, sondern auch in gewissen Überschwenglichkeiten der innerkirchlichen Mystik, wie z. B. in Ruysbroek's Büchlein vom Schmucke der geistlichen Hochzeit erkennen zu müssen glaubte.[1] Er unterzog diese durch den Carthäusermönch Bartholomäus ihm zugemittelte Schrift einer Beurtheilung, in welcher er auf das Gewagte und Bedenkliche gewisser Gedanken und Äußerungen derselben hinwies; ihm schien der Verfasser hart an die Gränzen eines die geschöpfliche Selbstigkeit der menschlichen Seele verflüchtigenden Pantheismus anzustreifen. Er beharrte bei diesem Urtheile, nachdem er die von einem Schüler Ruysbroek's abgefaßte Vertheidigung des genannten Büchleins gelesen hatte, und gab dieß auch dem ihm

[1] Vgl. Schwab, SS. 357 ff.

befreundeten Carthäusermönche kund. Er will gerne zugestehen, daß dem Verfasser des Büchleins ein bewußtes Abgehen von der Lehre der Kirche völlig ferne lag; aber die von ihm gewählte Terminologie lasse sich mit der correcten Sprechweise der kirchlichen Theologie nicht vereinbaren.

Ruysbroek erfreute sich eines großen Ansehens in den niederdeutschen Klöstern des mystisch-beschaulichen Carthäuserordens; eine seiner Schriften: De duodecim beghinis seu virginibus Deo devotis wurde, wie von anderen Carthäusern, so auch von Dionysius Rickel in's Lateinische übersetzt. Rickel wußte zufolge seiner streng kirchlichen Richtung zwischen orthodoxer und häretischer Mystik ganz wohl zu unterscheiden, stand aber zufolge seiner speculativen Denkrichtung Ruysbroek ungleich näher als Gerson, daher er auch Gerson's Bedenken gegen das Büchlein von der geistlichen Hochzeit kaum getheilt haben dürfte. In seiner Schriftauslegung steht er durchaus auf dem Boden der kirchlichen Lehrtradition und der exegetischen Traditionen der theologischen Schulen; es handelt sich für ihn in der Auslegung der biblischen Bücher lediglich um Gewinnung des der kirchlichen Lehranschauung conformen Sachverständnisses des biblischen Textes. In dieser Beziehung tritt nun in seiner Schriftauslegung dieß als charakteristischer Zug hervor, daß er in der alttestamentlichen Schrift zwischen buchstäblichem und pneumatischem Sinne unterscheidet, wofern der Inhalt des alttestamentlichen Buches nicht selber schon wie jener der alttestamentlichen Sapientialbücher (zu welchen Rickel außer den Sprichwörtern, Prediger, Sirach, Sapienz auch das hohe Lied rechnet), rein pneumatisch ist, während er in der Auslegung der neutestamentlichen Schrift bei dem unmittelbaren Literalsinne stehen bleibt, weil dieser als Enthüllung des Geistgehaltes der alttestamentlichen Schrift seiner Natur nach pneumatisch ist. Sein Bestreben, als Schriftausleger eine theologisch correcte Haltung zu behaupten, gibt er bereits in der Erklärung des ersten Capitels der Genesis kund. Er erörtert das Verhältniß der augustinischen Deutung des ersten Verses der Genesis zu den von derselben abweichenden Auslegungen der Kirchenväter, Beda's, Walafrid Strabo, Hugo a St. Victore, der scholastischen Theologen und der späteren Exegeten (Nicolaus Lyranus, Paulus Burgensis), und entscheidet sich nach umständlicher Darlegung der mannigfachen und vielfältig differirenden Erklärungen des Verses für die in der theologischen Summe des heiligen Thomas vorgetragene

Ansicht als diejenige, die einerseits dem Literalsinne der betreffenden Stelle am meisten gemäß sei und andererseits sich nicht ausschließlich ablehnend gegen die augustinische Deutung derselben verhalte. Darnach bestimmt sich die weiter folgende Auslegung des Sechstagewerkes in seinen Einzelheiten, in deren Erklärung gleichfalls wieder die schon in der Auslegung des ersten Verses hervorgetretenen diversen Ansichten vorgeführt und gegeneinander abgewogen werden; auch Heinrich's von Langenstein Auslegung des Sechstagewerkes kommt hiebei zur Sprache. Der Feststellung des Literalsinnes des ersten Capitels der Genesis folgt eine Darlegung des spirituellen und mystischen Sinnes desselben, in welche in buntem Gemische von kosmologischen, moralischen und theologischen Reflexionen die Grundzüge der gesammten christlich-kirchlichen Auffassung des menschlichen Zeitdaseins und seiner göttlich normirten Gestaltung und Entwickelung hineingetragen werden. Die relative Zusammenhangslosigkeit der pneumatisch-mystischen Deutung des Inhaltes dieses ersten Capitels sowol als auch der gesammten Genesis und der übrigen alttestamentlichen Bücher erklärt sich daraus, daß die spirituelle Deutung allenthalben an die aller Orten sich darbietenden Einzelheiten anknüpft, die eine tiefere Deutung zulassen oder zu fordern scheinen; und so kommen im Einzelnen wol manche sehr geistreiche und erbaulich anmuthende Deutungen zu Stande, die aber doch mehr oder weniger den Charakter gelegentlicher Improvisation an sich tragen,[1] und kein in sich geschlossenes Ganzes bilden. Wir wollen damit nicht sagen, daß die in der Aufeinanderfolge der einzelnen biblischen Lesestücke sich aneinanderreihenden spirituellen Expositionen nicht durch das Band bestimmter gemeinsamer Grundgedanken mit einander verbunden wären; diese gemeinsamen Grund-

[1] Vgl. z. B. die pneumatisch-mystische Deutung von 1 Mos. 18, 1: Apparuit ei Dominus in convalle Mambre sedenti in ostio tabernaculi in ipso fervore diei. Per convallem — bemerkt Rickel zu diesem Verse — designatur humilitas, per fervorem diei ardens dilectio evangelicae legis seu temporis gratiae, de qua ait Apostolus (Rom. 13, 12): Dies appropinquavit; et iterum: Nos qui diei sumus, sobrii sumus; Isaias (4, 2) quoque: In die illo erit germen Domini i. e. Filius Dei in magnificentia et gloria. Abrahae ergo sedenti in convalle Mambre in fervore diei i. e. viro fideli in humilitate et fervida charitate permanenti ac fixo Deus apparet. Talem enim virum Dominus copiose illustrat et radio contemplationis perfundit, et ad mysticae theologiae sacratissimas visiones perducit eundem, ipsum frequenter praeveniendo, validius inflammando et intra se rapiendo.

gedanken ergeben sich vielmehr nothwendig aus der doppelten Beziehung der alttestamentlichen geschichtlichen Heilsentwickelung auf ihre neutestamentliche Erfüllung und auf die in der gesammten diesseitigen Heilsordnung und Heilswirklichkeit enthaltenen Hinweisungen auf die himmlische Vollendungswelt. Diese beiden Grundbeziehungen des mystischen Sinnes der alttestamentlichen Bibel reichen jedoch für sich allein nicht aus, den Gesammtinhalt der Schrift unter einem einheitlichen Gesichtspunct zusammenzufassen, welcher kein anderer als jener der Idee sein kann, und zwar im Hinblick auf den specifischen Lehr- und Erzählungsinhalt der Bibel in der Idee des nach Gottes Bilde geschaffenen und nach Gottes Bilde zu erneuernden und zu vollendenden Menschen centriren muß. Durch die Umsetzung des Lehr- und Erzählungsinhaltes der Bibel in eine christlich gedachte Philosophie der Menschheitsgeschichte soll nicht etwa die theologisch-mystische Deutung derselben evacuirt werden, von welcher wir gerne zugeben, daß sie über eine Philosophie der Bibel hinausgreift, und den vom Rahmen derselben nicht zu umspannenden Aspirationen des zeitlich-irdischen Glaubens, Hoffens und Ahnens einen unbegränzt weiten Spielraum offen läßt; die unbegränzte Weite desselben entspricht der göttlichen und darum unerschöpflichen Tiefe des biblischen Lehrwortes. Andererseits aber glauben wir, daß wirklich bereits in den ersten Anfängen der allegorisirenden Auslegung der alttestamentlichen Bibel eine Philosophie der Bibel angestrebt wurde, was in Philo's Bibelexegese deutlich hervortritt, und daß die christlichen Lehrer nur im Hinblick auf den unermeßlich weitere Perspectiven eröffnenden Inhalt der neutestamentlichen Bibel den Gedanken Philo's vorläufig fallen ließen, im richtigen Gefühle dessen, daß man sich zuerst den unerschöpflich reichen Geistinhalt der Bibel nach allen Dimensionen desselben zum Bewußtsein zu bringen, und mit dem mehr und mehr sich entfaltenden Entwickelungsprocesse der kirchlich-dogmatischen Lehrbildungen zu vermitteln habe. Dazu kamen die mit der Zeit mehr und mehr sich steigernden Anforderungen an eine den Fortschritten der Sprach- und Geschichtskunde entsprechende wissenschaftlich-methodische Auslegungskunde, wodurch die Bibelforschung von ihren ursprünglichen ideellen Zielen auf das Gebiet der philologisch-kritischen und historisch-kritischen Forschung abgelenkt, hiebei aber schließlich zu Resultaten hingeführt wurde, welche zunächst schon in christlich-apologetischem Interesse eine ideelle Verständigung über den unvergänglichen Lehr- und Weisheits-

gehalt der Bibel zur unabweislichen Nothwendigkeit gemacht haben. Daß eine derartige Verständigung auch einer tiefer dringenden christlich-theologischen Fassung des Lehr- und Erzählungsinhaltes der Bibel zu Gute kommen müsse, unterliegt keinem Zweifel; der Bedeutung der Bibel als göttlicher Offenbarungskunde geht ihre Bedeutung als religiöses Weltbuch, als ewiges Buch der Menschheit zur Seite, und der gesammte kritische Proceß im heutigen religiösen Zeitdenken zielt darauf ab, diese beiden Seiten der Bibel mit einander in harmonischen Einklang zu bringen. Daß dem religiös-theologischen Lehrinhalte der Bibel eine an der Tiefe derselben participirende philosophische Weltlehre entsprechen müsse, welche den Menschen als die complete Verwirklichung der geschöpflichen Gottesbildlichkeit in die Mitte der Dinge rücken, und damit auch die christologische Idee in das Licht eines philosophischen Verständnisses treten läßt, drängte sich im geistigen Gährungsprocesse des 15. Jahrhunderts dem Denken des genialen Johannes Picus von Mirandola mit aller Macht auf;[1] nur war die geistige Atmosphäre des Zeitalters, welchem er angehörte, nicht das geeignete Medium einer besonnenen ruhigen Vermittelung der von ihm gefaßten Idee, und die in Nicolaus Cusanus culminirende philosophische Denkentwickelung jenes Zeitalters noch nicht bis dahin vorgeschritten, wo sich die geistigen Stützpuncte einer methodischen philosophischen Entwickelung des von ihm gefaßten Gedankens dargeboten hätten. Pico schwärmte für die Traditionen einer philosophischen Geheimweisheit, welche er in der Kabbalah gegeben sah, und gab damit den Anstoß zu kosmosophischen Speculationen und schwärmerischen Excentricitäten,[2] welche zur philosophischen Beleuchtung der biblisch-christlichen Idee vom Menschen nicht nur nichts beitrugen, sondern dieselbe vielmehr verdunkelten, und so viel an ihnen war, die Sammlung des philosophischen Denkens im geistig-sittlichen Selbstgedanken des Menschen nicht aufkommen ließen. Gleichwol war hinter der theosophischen Naturschwärmerei und Geheimnißschwärmerei eine tiefere Wahrheitsahnung verborgen, die mit dem in der neuzeitlichen speculativen Philosophie vollzogenen Durchbruche des vollentwickelten idealen Vernunftdenkens sich aufhellte, und den im Lichte einer philosophisch durchgeisteten Welt- und Geschichtskunde verstandenen Menschen als

[1] Vgl. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters Bd. III, SS. 167 ff.; 175 ff.
[2] Vgl. Stöckl III, SS. 394 ff.

denjenigen erkennen ließ, dessen Idee und Geschichte sich mit der biblischen Idee und Geschichte des Menschen deckt.

Rickel's exegetische Arbeiten repräsentiren den Stand der theologisch-biblischen Erudition seines Jahrhunderts. Die Hauptaufgabe ist ihm das theologische Sachverständniß der Bibel; er suchte in dasselbe mit Hilfe jener Gewährsmänner einzudringen, welche wir ihn oben bei Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte anführen hörten. In einer seinem Sentenzencommentare[1] vorausgeschickten Protestatio an seinen Ordensoberen nennt er jene kirchlichen und profanen Autoren, deren Studium er betrieb, um zum Verständniß der in der kirchlichen Theologie hinterlegten Lehrweisheit der heiligen Schrift zu gelangen. Unter den theologischen Systematikern hebt er speciell die Erklärer des Sentenzenwerkes: Thomas Aquinas, Albertus Magnus, Alexander Halesius, Peter von Tarentasia, Ägydius Romanus, Richard von Media Villa, Ulrich von Straßburg[2] hervor; aus den altchristlichen Lehrern wählte er sich als seine Führer Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr., Dionysius Areopagita, welchen er als seinen Doctor electissimus bezeichnet, las und excerpirte ferner die Schriften eines Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus, Cyrillus Alexandrinus, Johannes Damascenus, Boethius, Beda, Anselm, Bernhard, Hugo von St. Victor, Wilhelm von Paris, Wilhelm von Auxerre,[3] Heinrich von Gent, Gerson; im Gebiete der Weltweisheit orientirte er sich an den Schriften eines Plato, Proklus und Aristoteles, zusammt jenen der arabischen Philosophen Avicenna, Averroes, Algazel u. s. w. und den griechischen Commentatoren des Aristoteles Themistius und Alexander. Er faßt die kirchliche Theologie wesentlich als Schriftweisheit; die Doctrina sacra ist ihm Scripturarum notitia, die, weil auf das göttliche Offenbarungswort gestützt, über der Philosophie oder Weltweisheit steht, aber der aus göttlicher Inspiration stammenden Erkenntniß nachsteht. Obschon aber keine inspirirte Erkenntniß, kann und soll sie deßungeachtet eine erleuchtete Erkenntniß sein; und als solche ist sie wesentlich Wissenschaft, Wissenschaft nicht bloß in

[1] Venetianerausgabe, 1584 (4 Voll.). — Eine erste Ausgabe dieses Werkes erschien zu Cöln, 1535.

[2] Ulrich von Straßburg, dem Dominicanerorden angehörig (gestorben zwischen 1272 und 1277), Verfasser einer Summa theologica.

[3] Wilhelm von Auxerre, Pariser Doctor († 1230) hinterließ eine Summa theologica, welche a. 1500 zu Paris im Drucke erschien.

dem Sinne, in welchem Durand die Theologie dafür gelten läßt, nämlich als eine aus den Artikeln des Glaubens schlußweise gefolgerte Erkenntniß, sondern als ein dem Glaubensbewußtsein entsprechender Wissenshabitus, welcher einen geistigen Einblick in die geglaubte Wahrheit in sich schließt. Da die Theologie wesentlich als erleuchtete Erkenntniß Wissenschaft ist, so fällt sie an sich und in eigentlichem Sinne weder unter den Gesichtspunct einer speculativen Wissenschaft, noch unter jenen einer praktischen Wissenschaft, obwol sie keinen dieser Wissenschaftscharaktere ausschließt; sie ist wesentlich mystische Erkenntniß, die in einem durch das göttliche Licht geklärten Menscheninneren Platz greift, und einen innigsten Zusammenschluß mit der geglaubten Wahrheit auch ohne deren völlige geistige Durchdringung wirkt. Rickel berührt sich nach dieser Seite geistig mit Gerson; er nennt aber statt Gerson ältere Gewährsmänner, einen Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Paris und Alexander Halesius. Er faßt das Wesen der theologischen Erkenntniß in die zwei Bestimmungen zusammen, daß sie Cognitio secundum visum und Cognitio secundum gustum sei; in ersterer Beziehung ist sie Wissenschaft, in letzterer Beziehnung Weisheit, wie selbst schon die Etymologie des Wortes Sapientia (a sapore affectionis) andeutet. Als Wissenschaft ist sie Metaphysik; diese hat sich aber der Theologia affectiva unterzuordnen, in welcher die eigentlichen Früchte der theologischen Erkenntniß reifen. Ägydius Romanus bestimmt ganz richtig das Rangverhältniß der Zwecke der theologischen Erkenntniß, wenn er den praktischen Zweck als den nächsten, zeitlich-irdischen ansetzt, ihm den speculativen Zweck als Anticipation des jenseitigen Schauens überordnet, die Speculation selber aber wieder in affectiven Bewegungen culminiren läßt. In Bezug auf den Einheitscharakter der theologischen Wissenschaft weiß sich Rickel Eins mit Thomas Aquinas, welcher die Einheit derselben aus der Ratio formalis objecti d. i. aus der Beziehung des Gesammtinhaltes der Theologie auf die Gottesidee erklärt. In Bezug auf die Frage, in welchem Sinne Gott Subject der Theologie sei, gibt Rickel der Ansicht, die Thomas in der Summa theologica vorträgt, den Vorzug vor der früher im Sentenzencommentar aufgestellten,[1] und vor den

[1] Im Sentenzencommentar sagt Thomas: Omnia quae considerantur in theologia, sunt vel Deus aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, inquantum hujusmodi; hinc quanto magis quid ad veram Deitatis rationem accedit, tanto principalius in scientia ista consideratur. — In der Summa theologica heißt

Ansichten verschiedener anderer Lehrer, entscheidet sich jedoch nicht unbedingt für dieselbe, sondern stellt eine eigene Ansicht auf, in welcher ihm das Subject der Theologie am meisten einheitlich gefaßt zu sein scheint.[1] In Bezug auf die Nothwendigkeit der Theologie als Ergänzung des natürlichen Wissens durch Aufhellung der Beziehungen des Menschen und alles Zeitlichen und Weltlichen zu dem übernatürlichen Grunde und Ziele des geschöpflichen Seins, ferner in Bezug auf das Subalternverhältniß der Theologia viatorum zur Erkenntniß der Seligen ist Rickel mit Thomas vollkommen einverstanden, und verwirft die entgegengesetzte Behauptung des Duns Scotus, ebenso die Ansicht desselben, daß die natürlichen Wissenschaften in keinem Subalternverhältniß zur Theologie stünden; zwar enthalte die Theologie nicht die Principien der natürlichen Wissenschaften, diese arbeiten jedoch der theologischen Wissenschaft vor und stehen in einem wesentlichen Dienstverhältniß zu der ihnen übergeordneten theologischen Wissenschaft. So werde die Sache von Ägydius Romanus gefaßt, welchem Rickel auch darin beistimmt, daß die Theologie, soweit sie als Lehre von den höchsten Ursachen und als Erkennen in einem übernatürlichen Lichte in's Auge gefaßt wird, einen höheren Gewißheitsgrad anzusprechen habe als alle übrigen Wissenschaften. Das Verhältniß ihres Objectes zur menschlichen Fassungskraft betreffend, kann sie freilich nicht jenen Grad speculativer Gewißheit wie die natürlichen Wissenschaften ansprechen; dieser Mangel wird jedoch durch die Certitudo adhaesionis compensirt, durch welche die Theologie alle anderen Wissenschaften überragt; denn für keine andere Wahrheit außer jenen, welche in der Theologie gelehrt werden, würde der Mensch sein Leben hingeben.

---

es: Subjectum hujus doctrinae est Deus, quoniam universa quae considerantur in ipsa, sunt Deus vel aliquo modo referuntur ad Deum tanquam ad principium et ultimum finem. Unde sicut se habet objectum ad habitum sive potentiam, sic se habet subjectum ad scientiam; ideo sicut illud est objectum potentiae, sub cujus ratione omnia sub potentia cadunt, ut homo, lignum, lapis referuntur ad visum sub ratione colorati . . . . sic quoniam omnia quae in s. scriptura considerantur, cadunt sub consideratione theologi in ordine ad Deum, ideo Deus est theologiae subjectum.

[1] Absque Thomae, Richardi et aliorum derogatione, apparet quod Deus sub ratione perfecti aptissime dicatur theologiae objectum, sumendo perfectum in Deo secundum quod ipse est in se ipso absolute perfectus in sua natura, tam in emanatione et operatione ad intra, quam in emanatione ad extra h. e. tam in operibus naturae quam gratiae et gloriae. Nempe de his tota tractat theologia. Comm. in Sentt, Prooem., qu. 4.

Indem Rickel die theologische Erkenntniß wesentlich als eine erleuchtete Erkenntniß faßt, und für dieselbe ein göttliches Gnadengeschenk, eine Gratia gratis data in Anspruch nimmt, verzichtet er im voraus auf eine Unterbauung des theologischen Lehrinhaltes durch erkenntnißtheoretische und philosophisch-kosmologische Untersuchungen, sondern stellt das Verhältniß derselben zum Inhalte der heiligen Schrift in den Vordergrund, und beschränkt sich genau auf die Erörterung jener Fragen und Lehrpuncte, welche Petrus Lombardus in seinem Sentenzenwerke behandelt. Der Lehrinhalt des letzteren erfährt bei Rickel nur insofern eine Erweiterung, als er die einschlägigen Äußerungen seiner Hauptgewährsmänner, die wir bereits kennen, herbeizieht, und in der abwägenden Vergleichung ihrer Lehransichten auf eklektischem Wege die seinen Grundanschauungen entsprechende Lösung einer bestimmten Frage zu gewinnen bestrebt ist. Ihm fällt die Theologie nicht so sehr unter den objectiven Gesichtspunct eines systematisch geordneten Complexes von Erkenntnissen, als vielmehr unter den subjectiven Gesichtspunct eines inneren geistigen Erfahrungslebens, in welchem durch das Mittel der theologischen Erkenntniß eine höchste Befriedigung und Vervollkommnung des inneren seelischen Menschen angestrebt wird. Die theologische Erkenntniß ist als erleuchtete Erkenntniß ein Habitus der Gratia gratis data; unter den sieben Geistesgaben (Jesai. 11, 2. 3) lassen sich im Besonderen die Gaben des Intellectus, der Scientia und des Consilium mit Rücksicht auf den oben erwähnten dreifachen Zweck der Theologie zu derselben in Beziehung setzen, die Gabe des Rathes mit Beziehung auf den praktischen Zweck der Theologie, die beiden anderen Gaben mit Beziehung auf den Charakter der Theologie als speculativer Wissenschaft und mystisch-affectiver Erkenntniß.[1] Rickel unterscheidet vier Stufen der Wissenschaft, welche er nach den vier verschiedenen Habitualitäten des menschlichen Intellectes bestimmt, je nachdem dieser entweder rein rational thätig ist oder von gläubigen Affecten bewegt wird, je nachdem er ferner in rein natürlicher Ordnung, oder von der übernatürlichen Gnade bewegt sich als Bewegungsprincip bekundet.[2] Dieser

[1] Comm. in 1 Sentt. 3 dist. 35, qu. 1.

[2] Scientia quadruplex est: Una in intellectu pure speculativo, quae est scientia acquisita super rationis principia fundata. Secunda consistit in intellectu inclinato ab effectu et fundatur super principia fidei, quae sunt articuli fidei, quae etiam acquisita est, ut est scientia scripturarum. Tertia est in

letztere Habitus ist der lebendige theologische Wissenshabitus, bei welchem es sich um das Object desselben, um die im Glaubensbewußtsein gegebenen Voraussetzungen und um die mustergiltige Norm des christlichen Lebens und Wirkens handelt.[1] Über dem Wissenshabitus steht der dem Donum intellectus entsprechende Sapientialhabitus, welcher auf dem Grunde des Glaubensbewußtseins sich entwickelnd zwei Stufen der Erhebung zum Göttlichen in sich faßt, und nicht wie der Wissenshabitus auf das vollkommene Handeln, sondern auf den höchsten Grad des Erkennens abzweckt.[2]

Die cognoscitiven Thätigkeiten der menschlichen Seele kommen in Rickel's Sentenzenwerke nur in so weit in Betracht, als es sich um das gottesbildliche Wesen der menschlichen Seele handelt. Die Gottesbildlichkeit der Seele betreffend handelt es sich zuerst um die Frage, ob die menschliche Seele in specifischer Weise und auf eine Art, in welcher der Engel es nicht vermag, Gottes Bild darstelle.[3] Wilhelm von Auxerre, Thomas Aquinas und Ägydius sind der Ansicht, daß der Engel im Wesentlichen Gottes Bild vollkommener darstelle, und die menschliche Seele dasselbe nur in gewissen Accidentalitäten mehr als der Engel zum Ausdruck bringe. Andere Lehrer sind entgegengesetzter Meinung. Nach Peter von Tarentasia, welcher zwischen beiden entgegengesetzten Ansichten zu vermitteln sucht, kommen in der Nachbildung Gottes durch die Creatur drei Puncte in Betracht: die göttliche Wesenheit, die göttliche Dreipersönlichkeit, Gottes Verhältniß zur Welt. Die göttliche Wesenheit als solche ist im Engelgeiste gewiß vollkommener nachgebildet, als in der von Gott weiter abstehenden

---

intellectu, inquantum inclinat affectum ad operationem salubrem; haecque fundata est super principia juris naturalis, ordinans ad honestatem et rectitudinem vitae, quae scientia est ipsa prudentia. Quarta scientia est in intellectu consistens, secundum quod est inclinans et inclinata, inclinata a fide et inclinans ad bonam operationem; haec scientia fundatur super principia fidei et ortum habet a gratia, estque donum Spiritus Sancti. L. c.

[1] Ad scientiae donum non solum spectat dirigere in agendis, sed etiam nosse quae fidei sunt tanquam fundamenta suae directionis, nosse quoque Christi humanitatem tanquam suae directionis exemplar. Ibid.

[2] De dono intellectus pensandum, quod cognitio de Deo intelligi potest et haberi tripliciter. Primum est fidei, cujus est assentire. Secundum est doni intellectus, cujus est credita per rationem intelligere. Tertium est munditiae cordis, quae est beatitudo, cujus est Deum videre. Ibid.

[3] Sentt. 1 dist. 3, qu. 7.

Menschenseele; die göttliche Personsdreiheit aber und das Verhältniß Gottes zum Universum wird durch die menschliche Seele vollkommener nachgebildet. Rickel ist der Ansicht, daß die göttliche Dreieinheit in den Vermögen und Thätigkeiten des Engelwesens nicht nur eben so vollkommen, sondern weit vollkommener sich abbilde als in jenen der menschlichen Seele; wenn Heinrich von Langenstein in seinem Speculum animae sagt, die Seele könne aus sich selber am Besten Gottes Eigenschaften, Vollkommenheiten und Habitudines zu den geschaffenen Dingen erkennen, so ist damit indirect nur eingestanden, daß ihr kein vollkommeneres Erkenntnißmedium zu Gebote stehe, indem ihr ein Einblick in das Innenleben des Engelgeistes versagt ist. Rickel entscheidet sich für die schlechthin vollkommenere Nachbildung Gottes durch den Engelgeist, weil er Bild Gottes und Spiegel Gottes identificirt, und weil für ihn die Auctorität des Areopagiten maßgebend ist, nach welchem der Engel die gottförmigste Creatur und der reinste Spiegel Gottes ist. Als die drei einander integrirenden Theile des Gottesbildes in der Seele werden von Rickel im Einklange mit allen speculativen Theologen Memoria, Intellectus und Voluntas bezeichnet, und zwar so, daß in den Thätigkeiten dieser drei Vermögen der gottesbildliche Charakter sich vollkommener ausdrückt, als in ihren bloßen Habitualitäten oder reinen Potenzialitäten, daß ferner derselbe am vollkommensten in der Hinwendung der geistigen Thätigkeiten zum Göttlichen, minder vollkommen in der Reflexion der Seele auf sich selbst, am unvollkommensten in der Hinwendung auf die sinnliche Wirklichkeit zu Tage tritt. Der zweite augustinische Ternar: Mens, Notitia, Amor, wird gegen Ägyd's Einsprache auf die Substanz der sich selber erkennenden und liebenden, und im Erkennen und Lieben sich selber gegenwärtigen Seele bezogen; er darf sonach nicht mit dem ersten Ternar (Meminisse, Intelligere, Velle) identisch genommen werden. Unter Anschluß an Heinrich von Gent neigt sich Rickel[1] der augustinischen Ansicht zu, daß die drei Seelenpotenzen, durch welche die Gottesbildlichkeit der Seele constituirt wird, wenigstens in Bezug auf jene Objecte, rücksichtlich welcher das gottesbildliche Wesen der Seele vornehmlich sich bethätiget, stets in Thätigkeit seien. Der Widerspruch des Aristoteles gegen die platonische Annahme verborgener Actus und Habitus der menschlichen Seele trifft nicht die augustinische

[1] 1 dist. 3, qu. 12.

Ansicht, weil Augustinus, obschon er den Plato entschieden gegen Aristoteles bevorzugte, doch von anderen Gedankenmotiven als Plato sich leiten ließ. Es fällt Rickel allerdings schwer, sich absolut für die augustinische Ansicht auszusprechen, da Thomas, Richard von Media Villa und selbst Ägydius von derselben abweichen; er verhehlt sich ferner nicht, daß der Vorliebe Augustin's für Plato die Bevorzugung des Aristoteles von Seite des Hieronymus sich entgegenstellen lasse; er hebt ferner hervor, daß Thomas in seinem Sentenzenwerke den Areopagiten in Bezug auf Fragen der Philosophia naturalis als treuen Nachfolger des Aristoteles hinstelle. Er will demnach einen endgiltigen Entscheid in der betreffenden Frage auf sich beruhen lassen und geistig vermögenderen Männern anheimgeben, läßt aber durchscheinen, daß ihn die aristotelische Erkenntnißlehre, welcher gemäß die menschliche Seele ausschließlich durch die von der sinnlichen Außenwelt ausgehenden Einwirkungen zum Denken aufgeweckt wird, unbefriediget lasse, weil hiebei der verborgene Contact der Seele mit Gott völlig ignorirt werde. Allerdings beziehen sich die der distincten Selbstwahrnehmung der Seele entzogenen Affectionen und Motionen hauptsächlich nur auf übernatürliche Dinge, daher in Bezug auf die Erkenntniß der rein natürlichen Dinge die aristotelische Lehre in ihrem Rechte verbleibt; demzufolge wagte Rickel nicht die in den Schulen gemeinhin anerkannte Auctorität des Aristoteles anzutasten. Er hält aber daran fest,[1] daß der Intellect nicht bloß den auf ihn einwirkenden sinnlichen Gegenstand, sondern mit demselben zugleich das Verum zum Objecte habe, und in Kraft des natürlichen intellectiven Zuges zum Verum die Intellection zu Stande komme, so daß immerhin mit Augustinus gesagt werden könne, die eigentliche Entstehungsursache der intellectiven Erkenntniß des sinnlichen Objectes sei nicht dieses, sondern die Seele selber oder ihre Erkenntnißkraft. Eine passive Potenz ist der Intellect insofern, als er die Species der Außendinge durch Vermittelung des Intellectus agens recipirt; er ist somit in Bezug auf die solcher Art zu erlangenden speciellen Erkenntnisse ursprünglich allerdings eine Tabula rasa, deßungeachtet aber nicht Potentia pura, da ihm die Habitus der ersten Principia speculabilium et operabilium angeboren sind. Überdieß müssen auch angeborne Species des Intellectes anerkannt werden, die in dem Sichselberdenken der Seele erfaßt werden; im Selbstdenken der Seele spiegeln sich die Substanz, die

[1] 1 dist. 3, qu. 14.

Vermögen und Acte der Seele als etwas mit dem Sichselberdenken unmittelbar Gegebenes. Hiebei bleibt aber Rickel stehen, ohne aus diesen psychologischen Denkansätzen weitere Consequenzen zu ziehen; so kommt er auch in Bezug auf das Verhältniß der Seelenvermögen zur Essenz der Seele nicht weiter als dahin, eine Unterschiedenheit der Vermögen unter sich und von der Essenz der Seele im Gegensatz zur nominalistischen Identification derselben durch Albert von Sachsen und Thomas von Straßburg zu vertreten. Der Auctorität Wilhelm's von Paris, welcher gleichfalls die Seele suae potentiae per essentiam sein läßt, stellt er jene Wilhelm's von Auxerre so wie der großen Lehrer des 13. Jahrhunderts Albert, Thomas, Bonaventura, Ägydius entgegen. Er reiht denselben auch Duns Scotus an, ohne zu den verschiedenen Auffassungsweisen des Unterschiedes zwischen Essenz und Potenzen der Seele eine bestimmte Stellung zu nehmen.

Der Grund der unsicheren Haltung Rickel's gegenüber den innerhalb der speculativen Scholastik bestehenden Meinungsdifferenzen liegt unverkennbar in seinem Nichtverstehen des sich ihm unwillkürlich aufdrängenden Unterschiedes zwischen idealer und rein gegenständlicher Auffassung der Dinge. Er anerkennt, daß der menschlichen Seele nichts gegenwärtiger sei als Gott und sie selbst, beide jedoch nicht als Object der Erkenntniß, sondern Gott als Seinsprincip der Seele und die Seele selber zufolge ihrer Identität mit sich selbst; aber weder Gott noch die selbsteigene Essenz ist der menschlichen Seele Object einer unmittelbaren Anschauung.[1] Dieß Letztere ist insofern richtig, als die geistigen Dinge nicht auf jene Art, wie die durch sinnliche Einwirkung sich uns vernehmbar machenden Dinge, sich dem inneren Seelenmenschen in diesem irdischen Zeitleben präsentiren, und überdieß die Erfassung derselben erst auf Grund des Erfahrungslebens der menschlichen Seele zu Stande kommt. Daraus folgt jedoch nicht, daß es keine unmittelbare ideelle Apprehension der geistigen Dinge gebe; dieselben könnten vielmehr im entgegengesetzten Falle gar nicht Object

[1] Si objiciatur — sagt Rickel mit Peter von Tarentasia — quod praesentior est Deus animae quam aliqua creatura, imo intimior atque praesentior quam ipsamet sibi, quia illabitur Deus essentiis rerum . . . dicendum, quod vere praesentior est Deus sic animae ut res quaedam conservans non ut ipsius intellectus objectum, quemadmodum anima praesentior sibi est alia re ut quaedam res, non ut objectum cognitionis; imo cum multo labore ad ejus cognitionem pertingitur, utpote per objecta cognoscendo actus, per actus potentias, per potentias essentiam animae, in qua sunt. 1 dist. 3, qu. 1.

einer geistigen Apprehension werden, weil jedes mittelbare Verstehen ein unmittelbares geistiges Percipiren und Ergreifen des zu verstehenden Objectes zu seiner Voraussetzung hat. Es liegt im Wesen der gottesbildlichen Seele, daß sie die Dinge unmittelbar aus sich selbst, wenn auch noch so unvollkommen, versteht; die Befähigung hiezu fällt mit ihrem Geistsein zusammen, und die Bethätigung dieser Befähigung fällt mit der selbstthätigen Actuirung ihres gottgesetzten Geistseins zusammen. Gerade darum, weil Gott und die Seelenessenz kein Gegenstand eines unmittelbaren Sehens sind, muß die Seele die Idee Gottes und ihrer selbst erfassen können; im entgegengesetzten Falle würde sie weder Gott noch sich selbst wahrhaft denken, und ohne ein solches wahrhaftes Denken ihrer selbst und Gottes auch niemals zu einer wahrhaften Erkenntniß ihrer selbst und Gottes gelangen können. Es liegt im Wesen der menschlichen Seele als gottesbildlicher Geistnatur, daß sie unmittelbar aus sich selbst Gott erkennt und versteht, so wie sie umgekehrt aus Gott sich selber zu verstehen hat. Diese beiden reciproken Erkenntnißweisen sind zufolge des gottesbildlichen Wesens der Seele so enge mit einander verschlungen, daß sie sich von einander gar nicht abtrennen lassen; sie lassen sich aber auch von dem menschlichen Weltgedanken nicht abtrennen, da die Seele das Verständniß ihrer selbst als höchster Wesensform der sichtbaren Wirklichkeit ohne Beziehung ihrer selbst auf die sichtbaren Weltdinge nicht haben, und ohne Beziehung auf die Weltdinge auch Gott nicht als die absolut nothwendige Voraussetzung ihrer selbst und alles Seienden erfassen könnte. Damit ist der Rücksicht auf die denknothwendige Vermittelung des Selbstgedankens und des Gottesgedankens der menschlichen Seele im Weltgedanken Genüge gethan; es hieße zu weit gehen, wenn man verlangen wollte, daß sich der menschliche Selbstgedanke und Gottesgedanke ausschließlich im Medium des Weltgedankens zu vermitteln habe, weil beide Gedanken eine vom Sein der sichtbaren Dinge unabhängige Wahrheit, und die ihnen entsprechenden Objecte eine vom Sein der sichtbaren Dinge unabhängige Existenz haben, Gott in absolutem Sinne, die menschliche Seele wenigstens in relativem Sinne.

Daß der Gottesgedanke ein denknothwendiger Gedanke sei, dessen Wahrheit sich dem menschlichen Geiste unabhängig von der Denknothwendigkeit einer höchsten Weltursache bezeuge, kann sich auch Rickel[1]

[1] 1 dist. 3, qu. 2.

nicht verhehlen, der demzufolge unter Anschluß an Ägydius und Bonaventura zu Anselm's ontologischem Beweise eine andere Stellung nimmt als Thomas in seinem Sentenzencommentar und in der Summa theologica, jedoch zugleich aus der Summa contra gentiles zu erweisen sucht, daß Thomas eine der menschlichen Seele angeborne Nothwendigkeit, Gott zu denken, keineswegs in Abrede stellen, und nur den Erweis der objectiven Realität des menschlichen Gottesgedankens von einer förmlichen Demonstration abhängig machen wollte. Rickel hält indeß dafür, daß die von Anselm behauptete Denknothwendigkeit des göttlichen Seins die Realität desselben in sich schließe, weil sonst die Denknothwendigkeit desselben sich selber aufheben würde. Wer versteht, was der Name Gottes besagen wolle, muß auch erkennen, daß Gott wirklich sei, weil der Begriff Gottes eben jener der absoluten Wirklichkeit ist.[1] Thomas weist Gaunilo's Apologie pro insipiente insoweit zurück, als er darauf besteht, daß für den Sapiens das Esse Deum eine Res per se nota sei, so daß man also nicht schlechthin sagen könne, daß das Esse Deum für keinen Menschen eines Res per se nota, also in keinerlei Weise ein Notum quoad nos sei, wie noch später Gerson unter Berufung auf Gaunilo behaupten wollte.[2] Was aber für den Sapiens eine Res per se nota ist, muß im Wesen des menschlichen Geistes begründet sein, daher sich Idee und Wirklichsein Gottes nicht von einander trennen lassen, ohne der

[1] Videtur positio Aegydii non discordare a S. Thoma nisi in verbis. Non enim Thomas negare intendit, quin propositio ista „Deus est" sit sapientibus nota per se, quemadmodum ista: „Corporalia sunt in loco". Nihilominus in hac re potius consentio Bonaventurae et dico cum Alexandro, quod discursus Anselmi tenet dumtaxat de Deo, eo quod ipse sit purissimum prorsus perfectum et actualissimum esse, quod cogitari non potest non esse ab eo, qui nominis significationem intelligit, secundum quod Bonaventura demonstrat L. c.

[2] Sicut Magister Joannes de Gersono in quodam ait tractatu, discursus Anselmi est revera sophisticus nec tenet in omnibus. Unde et vir ille sic arguit contra Anselmum: Narratur de quadam terra pulcherrima, et quantum conjicere valeo, vir ille recitat hoc de illa, quae est quasi alter (ut fertur) paradisus, de qua in itinerario et historia S. Brandani habetur. De qua vir ille sic arguit: Vocetur ista terra A, arguaturque ita: A est pulcherrima terra, ergo hujusmodi terra est. Sic in simili: Deus est id quo majus cogitari nequit, ergo hujusmodi ens est. Et addit ille vir: Nescio quis insipientior sit, an is qui putat hoc sequi, an insipiens, qui dixit in corde suo: Non est Deus. Ibid.

Wahrheit der denknothwendigen Ideen des menschlichen Geistes Eintrag zu thun, womit schließlich auf den Schöpfer selber, der doch den Geist zum Erkennen der Wahrheit geschaffen haben muß, Unehre zurückfallen müßte. Demzufolge fühlt sich Rickel gedrungen, die Richtigkeit des Anselm'schen Argumentes anzuerkennen. Ihm war nur nicht klar, daß das Anselm'sche Argument die dialektische Verdeutlichung einer dem menschlichen Geiste angebornen Denknothwendigkeit sei. Eben so mußte zufolge seiner Zeitstellung die Erkenntniß dessen außer seinem Gesichtskreise liegen, daß Anselm's Argument bewies, wie man, ohne auf die sogenannten angebornen Ideen als fertige Erkenntnisse zu recurriren, die Apriorität des Gottesgedankens vertreten könne, welche unmittelbar aus der Gottesbildlichkeit der Seele resultirt und deren denknothwendiges Correlat ist.

Die Personsdreiheit in Gott läßt sich nach Rickel zwar nicht durch natürliche Vernunftgründe demonstriren, eben so wenig aber auch durch derlei Gründe als undenkbar nachweisen.[1] Unter den speculativen Erweisungen der göttlichen Personsdreiheit gibt Rickel jener des Richard von St. Victor den Vorzug,[2] welcher dieselbe aus den Ideen der Summa charitas, der Plenitudo divinae felicitatis und Plenitudo divinae gloriae deducirt. Eben so hebt er beifällig Bonaventura's Deductionen in dessen Sentenzencommentar, Itinerarium animae und Breviloquium hervor. Im Itinerarium wird die Anselm'sche Argumentation für die Wirklichkeit dessen, quo majus et melius cogitari nequit, auch auf die Personsmehrheit in Gott als dem Summe bonus angewendet;[3] im Breviloquium wird zu zeigen versucht, daß die göttliche Dreieinheit der würdigsten Vorstellung vom göttlichen Sein gemäß ist. Nach Richard a St. Victore fehlt es an sich nicht an einem geeigneten Medium zur demonstrativen Erweisung der göttlichen Personsdreiheit, wol aber gebricht es dem menschlichen Intellecte an der zur rationalen Durchdringung des Mediums nöthigen Vermöglichkeit. Daraus erklärt sich, daß bei den Philosophen wol

[1] 1 dist. 3, qu. 3.

[2] Rationes Richardi de S. Victore, quamvis non sint demonstrativae, rationabiliter tamen et dulciter persuadent, quod in Deo sit trinitas personarum. L. c.

[3] Bonum namque dicit aliquid sui diffusivum; ideo summe bonum est sui summe et maxime diffusivum. Summa autem diffusio esse non potest, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta.

Anklänge an diese mysteriöse Wahrheit vorkommen, aber keine wahrhafte und wirkliche Erkenntniß derselben sich findet; sie erkannten die Appropriata, aber nicht die Propria der drei göttlichen Personen, und zwar vorherrschend nur jene der zweiten göttlichen Person. Der Grund dessen liegt in ihrem Nichtwissen um die in der christlichen Heilsoffenbarung aufgeschlossene huldreiche Gnade und Erbarmung Gottes.[1] Daß in dem Ausspruche des Hermes Trismegistos: Monas genuit monadem et in se reflectit suum ardorem, gar kein Anklang an das immanente Selbstleben Gottes enthalten sei, wie Thomas (1 qu. 32, art. 1) annehme, scheint Rickel zu weit gegangen; die von der ersten Monas erzeugte Monas bedeutet nicht das Universum, sondern die von allen anderen Creaturen erzeugte Prima mens, welche als Grundansatz der arianischen Häresie anzusehen ist.

Richard von St. Victor setzte sich in Widerspruch gegen die kirchliche Lehrtradition, indem er gleich Joachim von Flora gegen Petrus Lombardus den Satz vertrat, daß die göttliche Essenz zeuge und gezeugt werde. Rickel[2] gibt zu, daß Richard in dem betreffenden Puncte geirrt habe; er sei aber nicht so weit gegangen, mit Joachim zu läugnen, daß die drei göttlichen Personen Eine Essenz und absolut Una res, und wahrhaft und wirklich Una natura seien. Rickel betont mit Thomas, daß das Zeugen in Gott ein Act der Person sei, und zwar der Person insofern, als dieselbe ihrem Begriffe nach etwas von der Essenz Verschiedenes bedeutet. Demzufolge entfallen die von Albert beleuchteten Sophismen des Präpositivus, welcher auf die Identität des göttlichen Vaters mit der göttlichen Essenz sich stützend folgende Schlüsse formirt: Essentia est pater, et pater est essentia; sed pater est pater filii; ergo essentia est pater filii. Albert bemerkt hiezu, daß der Terminus Pater in substantivischem und adjectivischem Sinne verstanden werden könne; werde er in substan-

[1] Defecisse dicuntur in cognitione tertiae personae — sagt Rickel mit den Worten des Alexander Halesius — in cognitione bonitatis et benignitatis, et hoc multipliciter: Primo, quia non cognoverunt potissimum bonitatis divinae effectum, videlicet incarnationem et mundi redemtionem. Secundo, quia etsi bonitatem cognoverunt, non tamen ut summam et primam bonitatem sunt venerati, quoniam bona sua sibi ipsis attribuerunt. Tertio, quia etsi habuerunt appropriata duabus personis, videlicet potentiam et sapientiam, non tamen habuerunt appropriatum tertiae personae, utpote veram benignitatem.

[2] 1 dist. 5, qu. 1.

tivischem Sinne verstanden, so besagt der Schluß des Präpositivus etwas vollkommen Wahres, während die adjectivistische Auffassung des Terminus Pater den Schluß des Präpositivus zu einer theologischen Unwahrheit mache. Heinrich von Gent bemängelte die von Albert vorgenommene Unterscheidung zwischen substantivistischer und adjectivistischer Auffassung der Termini Pater und Filius; da sie aber von den großen Lehrern des 13. Jahrhunderts gemeinhin anerkannt wird, so hält Rickel eine specielle Widerlegung Heinrich's für überflüssig. Dagegen nimmt er denselben gegen die Bemängelungen des Duns Scotus in Schutz, sofern dieser sich daran stößt, daß Heinrich den göttlichen Sohn aus der Substanz des göttlichen Vaters als einer Quasimateria hervorgebracht werden lasse. Heinrich faßt nämlich die Person als Compositum aus Essenz, persönlicher Proprietät und Relation zwischen beiden gleichsam als Form; die Essenz faßt er als Quasimateria. Rickel hält dafür, daß ihn Duns Scotus mißverstehe, wenn er ihm eine naturalistische Auffassung des göttlichen Zeugungsactes unterlegt. Heinrich fasse nur, wie auch Thomas, das analogische Verhältniß zwischen natürlicher und göttlicher Zeugung unter Beiseitelassung alles Vollkommenen, was dem natürlichen Zeugen im Unterschiede vom göttlichen Zeugen zu eigen ist, in's Auge, und benütze diese Analogie lediglich zu dem Zwecke, das Mysterium der göttlichen Zeugung dem menschlichen Fassungsvermögen etwas näher zu rücken. Auch Wilhelm von Paris, Alanus von Ryssel u. A. nahmen zu dieser Art von Verdeutlichung Zuflucht, daher Duns Scotus mit Unrecht sagt, es habe während des ganzen Zeitraumes von Augustinus bis auf Heinrich von Gent herab niemand an eine solche Verdeutlichungsweise gedacht. Auch Durand stimmt derselben zu, und erläutert sie in sachgemäßer Weise. In Bezug auf die Frage, ob die göttliche Potentia generandi als ein Quid oder als ein Ad aliquid zu bezeichnen sei, tritt Rickel auf die Seite Bonaventura's, der das Letztere behauptet, während Thomas sich der anderen Ansicht zuwendete. Ähnlich ist das Verhältniß der Ansicht Heinrich's von Gent zu jener des Ägydius Romanus. Indessen lassen sich nach Rickel die in diesem Puncte einander gegenüberstehenden Ansichten unter einander vermitteln; bei Thomas ist die Vermittelung auch in Bezug auf die im Sentenzencommentar und in der Summa theologica verschieden lautenden Äußerungen nöthig; das Richtigere sagt er offenbar im erstgenannten der beiden Werke.

Rickel läßt im Einklange mit allen großen Lehrern des 13. Jahrhunderts die beiden immanenten Hervorgänge in Gott im göttlichen Erkennen und Wollen principiiren; der Sohn ist der immanente Hervorgang der ewigen Weisheit, der heilige Geist der immanente Hervorgang der Liebe.[1] Die beiden Hervorgänge sind selbstverständlich nicht als göttliche Machtacte zu fassen,[2] da von göttlichen Machtbethätigungen nur in Bezug auf das geschöpfliche Sein die Rede sein kann. Deßungeachtet ist die Frage nicht zu umgehen, in welchem Verhältniß das im Schaffen bethätigte göttliche Können zur göttlichen Potentia generandi und Potentia intelligendi stehe.[3] Die Antwort hierauf ist bei Alexander Halesius zu finden, welchem gemäß das göttliche Können vor Allem als ein Actus per se zu fassen ist; demzufolge ist die Potentia divina in Bezug auf das Intelligere, Generare und Creare als Principium actus per se zu bezeichnen. Die genannten drei göttlichen Vermöglichkeiten treten aber insoferne auseinander, als die göttliche Potentia intelligendi die Vermöglichkeit zu einem Actus ist, der mit der göttlichen Substanz identisch ist, die Potentia generandi hingegen die Vermöglichkeit zu einem Actus, welcher de substantia ist; die Potentia creandi ist eine Potentia de nihilo. Die genannten drei Vermöglichkeiten stehen zu einander in einem Verhältniß natürlicher Aufeinanderfolge, welchem gemäß sie nicht univoce, aber auch nicht bloß aequivoce, sondern analogice von Gott auszusagen sind, das Schaffen nach Analogie des göttlichen Zeugens, das Zeugen nach Analogie des göttlichen Erkennens. Thomas geht in genauere Bestimmungen ein, wenn er darauf hinweist, daß die Potentia generandi und Potentia creandi im Verhältniß zur göttlichen Essenz und zur göttlichen Operatio in's Auge gefaßt werden können; in letzterer Beziehung werden sie von Gott per prius et posterius, d. i. analogisch, in ersterer Beziehung aber d. i. soweit beide in der göttlichen Essenz wurzeln, univoce von Gott ausgesagt. Auf den Einwand, daß das Creare als ein Actus communis der göttlichen Essenz die logische Präcedenz vor dem Generare als Actus personae habe, erwidert Thomas, daß das Commune in Gott wol an sich, soweit es sich um das göttliche Erkennen handelt, die Präcedenz

[1] 1 dist. 6, qu. un.
[2] 1 dist. 7, qu. 2.
[3] 1 dist. 7, qu. 1.

vor dem Proprium personae habe, im Verhältniß Gottes zu den Creaturen aber als Posterius zu den Propriis divinarum personarum sich verhalte.

Ägydius ist mit dieser Erklärung der Präcedenz der Propria personarum vor dem Commune in Gottes Sein einverstanden, erhebt aber gegen Thomas die Anklage, daß derselbe in der näheren Begründung seiner Erklärung sich ein doppeltes Versehen habe zu Schulden kommen lassen; es habe bei Thomas den Anschein, als ob er die Emanationen der Personen in Gott aus den Emanationen der Creaturen aus Gott begründen, und aus der Verschiedenheit in der Wirkung auf eine Unterschiedlichkeit in der Ursache habe schließen wollen. Thomas sagt nämlich, daß die unvollkommene Repräsentation der göttlichen Seinsfülle durch die aus Gott hervorgehenden Creaturen auf eine in Gott selbst vorhandene vollkommene Repräsentation, auf den Sohn Gottes als Princip, Urbild und Ratio des gleichsam natürlichen Hervorgehens der Creaturen aus Gott zurückweise; daß ferner die im göttlichen Schaffen sich bekundende Freigebigkeit der göttlichen Güte gleichfalls auf ein in Gott vorhandenes Princip der freien Mittheilsamkeit zurückweise. Rickel erwidert,[1] daß die gegen Thomas erhobene Anklage Ägyd's auch einen Alexander Halesius, Bonaventura und viele Andere treffen würde, und zudem auf Mißverständnissen und irrthümlichen Voraussetzungen beruhe. Es ist erstlich nicht wahr, daß Thomas den Hervorgang der Creaturen aus Gott zum Erklärungsgrunde der immanenten Productionen Gottes mache; Thomas und Andere versichern ausdrücklich, daß von der Vielheit und Diversität der Creaturen keine zureichenden Schlüsse auf die inneren Seinsverhältnisse Gottes gezogen werden können, und schließen vielmehr umgekehrt aus der auf Grund der Glaubensoffenbarung feststehenden Thatsächlichkeit immanenter Ausgänge in Gott auf die Möglichkeit von Emanationen ad extra. Wenn ferner Ägydius apodiktisch behauptet, daß stets und schlechthin in der Ursache die Einheit größer sei als in der Wirkung, so kann auch dieses nur unter gewissen von Ägydius nicht beachteten Restrictionen zugegeben werden.[2]

[1] 1 dist. 10, qu. 1.

[2] Major diversitas et pluralitas est in homine quam in motu ipsius. Et dato quod major sit unitas in causa quam in effectu, nihilo minus ex diversitate creaturarum rite arguitur aliqua distinctio esse in Deo, utpote idearum,

Ägydius will die beiden immanenten Productionen in Gott unabhängig von der Rücksicht auf das creatürliche Sein erklärlich machen, verlegt sich aber damit den Weg zu einer eindringlicheren Beleuchtung der inneren Unterschiedlichkeit beider Productionen, als deren Principien er mit den übrigen Lehrern den göttlichen Intellect und Willen anerkennt. Ihm ist nur darum zu thun, zu zeigen, daß wie der Intellect so auch der Wille als Natur, somit naturnothwendig Princip der immanenten Production sei. Rickel läßt dieß gelten, deutet aber zugleich an, daß auf diesem Wege das specifische Wesen des heiligen Geistes nicht vollkommen an's Licht trete. Daß der heilige Geist der reale Ausdruck des natürlichen absoluten Sichselberwollens Gottes sei, ist zwar richtig, bietet aber nicht die ausreichenden Anhaltspuncte zur Beleuchtung des schriftgemäßen Begriffes vom heiligen Geiste. Die am meisten erschöpfende speculative Beleuchtung der Schriftlehre vom heiligen Geiste findet Rickel bei Alexander Halesius, der zunächst unter Anschluß an Richard von St. Victor die zwischen den drei göttlichen Personen bestehende Liebesgemeinschaft beleuchtet; dem göttlichen Vater, der von niemand etwas empfängt, kommt der Amor generativus zu, dem heiligen Geiste, welcher ad intra nicht producirt, der Amor pure debitus gegen Vater und Sohn, dem Sohne Amor debitus gegen den Vater, Amor gratuitus gegen den heiligen Geist. Alexander erläutert ferner das vom heiligen Geiste als Proprium auszusagende Spirari, indem er zuerst darlegt, in welcher Weise es unvollkommenen Dingen zukommt,[1] sodann in welcher Weise es bei vollkommenen d. i. rationalen Wesen, und zwar im intellectiven[2] und affectiven Thun und Leben derselben[3] statthabe; er erläutert ferner

et intellectus et voluntatis, quae sic idem sunt re et differunt ratione. Ab unoquoque enim omnino uniformiter se habente nonnisi unum procedit, et unumquodque causatum a propria ratione causali procedit. L. c.

[1] Spiratio primo convenit imperfectis, in quibus virtus pulsatilis movet, ut in emissione aeris tracti ad cordis refrigerationem. L. c.

[2] Secundo spiratio sumitur, prout convenit rebus perfectis, in quibus vis rationalis movet ad formationem sermonis, ut dum intellectus generat verbum intelligentiae, simul spirando spiritum, qui sit vehiculum verbi, sicut asserit Damascenus: Oportet verbum habere spiritum, nec est Verbum Dei deficientius spiritu nostro. Ibid.

[3] Tertio spiratio accipitur, prout convenit motioni amoris, ut sicut ex mente generatur intelligentia, sic ex utraque spiretur amor; sicque spiratio dicitur amoris processio, quoniam sicut spiratio illa exterior est modus, sic amor est motus vitalis interior a virtute vitali spirituali emanans. Ibid.

den eigentlichen Sinn des Wortes Spiratio, und deducirt hieraus den Grund der für die dritte göttliche Person gewählten biblisch-kirchlichen Bezeichnung.[1] Dem heiligen Geiste ist als lebendigem Bande (nexus, vinculum, unitas atque communio) zwischen dem göttlichen Vater und Sohne das Spirari in vierfachem Sinne eigen,[2] daher er auch in vierfachem Sinne als lebendiges Band bezeichnet wird;[3] die Einheit Beider (des Vaters und Sohnes) heißt er in dreifachem Sinne.[4] Vieles Andere, was aus Alexander's hieher bezüglichen Ausführungen beizubringen wäre, will Rickel nicht anführen, weil es in die Schriften Anderer übergegangen und damit theologisches Gemeingut geworden ist. Eine scharfe Polemik eröffnet Rickel gegen Durand, welcher der speculativen Erläuterung des trinitarischen Processes durch Anknüpfung an das göttliche Erkennen und Wollen als Principien der immanenten Productionen Gottes die objective Wahrheit abspricht, und sie blos als eine unserem Denken angepaßte metaphorische Sprechweise ansieht. Durand setze sich damit zur Schrift und zu allen großen Lehrern der Kirche in Widerspruch. Wäre die zweite göttliche Person nicht in eigentlichem sondern bloß metaphorischem Sinne Gottes ewiges Wort, so wären die Arianer im Rechte, deren Häresie der meta-

---

[1] Spiratio dicit motum ab anima, similiter amor. Intelligentia vero dicit motum ab anima vel in anima. Hinc spirari convenit non intelligentiae, sed amori, quia generatio Filii est per modum emanationis intelligentiae a mente, processio autem Spiritus Sancti per modum amoris ab utraque, sicque spirari est proprium Spiritus Sancti. Ibid.

[2] Spiritui Sancto, qui amor est, proprium est spirari . . . et hoc multiplici ratione: Primo, quia est amor procedens a Patre et Filio communiter unoque modo . . . Secundo, quia exit a Patre et Filio in unitate substantiae cum Patre et Filio . . . Tertio, quia exit a Patre et Filio per eandem habitudinem, relationem seu notionem, quae est communis spiratio. Quarto, quia est unio sive communio, per quam Deo unimur et participamus bonitatem ipsius ac dona, quia in ipso cuncta dona donantur. Ibid.

[3] Primo effective, quia ei attribuitur unio atque communio Dei ad nos. Secundo relative, quia refertur ad Patrem et Filium sub habitudine una. Tertio ostensive, quia ostendit eandem esse essentiam in Patre et Filio. Quarto quasi formaliter, quoniam ipse est amor Patris ac Filii. Ibid.

[4] Primo intransitive, ut sit sensus: unitas quae est ambo; sicque divina essentia est unitas utriusque. Secundo quasi inhaesive: unitas amborum i. e. unitas quae est in ambobus; et haec est notionalis communis spiratio. Tertio productive: unitas amborum i. e. quae est ab utroque, quae est Spiritus Sanctus. Ibid.

phorischen Deutung des biblischen Terminus Verbum im Johannesevangelium entsprossen ist. Eben so widerspricht der Schrift und Kirchenlehre die Behauptung, daß der heilige Geist nicht in eigentlichem Sinne Amor sei. Wenn nun aber Verbum und Amor unzweifelhaft im Intellecte und Willen principiiren, so muß die Ableitung der immanenten göttlichen Productionen aus Intellect und Wille nothwendig wahr sein, so daß Durand nicht berechtigt ist, zu sagen, daß auch ohne Rücksicht auf den göttlichen Intellect und Willen von einer Generatio und Spiratio in Gott gesprochen werden könne.

Eine sehr umständliche Besprechung widmet Rickel[1] den verschiedenen Meinungsäußerungen über die Frage, ob ein göttliches Schaffen seit ewig denkbar und mit der Kirchenlehre vereinbar sei. Wilhelm von Paris, Albert, Bonaventura, Peter von Tarentasia, Richard von Media Villa, Ulrich von Straßburg und Heinrich von Gent halten die Annahme eines göttlichen Schaffens seit ewig für unvereinbar mit dem Begriffe des geschöpflichen Seins, welchem es wesentlich ist, auf ein vorausgegangenes Nichtsein zu folgen. Thomas Aquinas, welcher entgegengesetzter Ansicht ist und einen Bestand der Welt von Ewigkeit her für möglich, wenn auch nicht für erweisbar hält, scheint Rickel im Rechte zu sein. Durand nimmt eine unhaltbare Mittelstellung ein, wenn er dafürhält, daß ein Geschaffenwerden von Ewigkeit her wol der Natur derjenigen Creaturen widerstreite, welche der Bewegung und successiven realen Veränderung unterworfen seien, nicht aber der Natur der diesem Wandlungsprocesse entrückten Creaturen. Denn die Frage ist, ob die Geschöpflichkeit als solche ein Geschaffenwerden seit ewig ausschließe oder nicht; wenn er nun ausdrücklich bekennt, daß der Begriff der Geschöpflichkeit dasselbe nicht ausschließe, so kann er auch nicht behaupten, daß ein seit ewig her statthabendes Erschaffenwerden mutabler und corruptibler Creaturen undenkbar sei.

Rickel stimmt der von Heinrich von Gent verworfenen Ansicht zu, daß die erhaltende Thätigkeit Gottes mit der Schaffensthätigkeit sachlich zusammenfalle.[2] Richard von Media Villa gibt zu, daß eine solche Coincidenz von Seite Gottes statthabe, daß aber Geschaffensein und Erhaltenwerden zwei ihrer Natur nach verschiedene Beziehungen der Creatur zu Gott ausdrücken; damit wird indeß die von Thomas

[1] 2 dist. 1, qu. 4.

[2] 2 dist. 1, qu. 7. Vgl. auch 1 dist. 37, qu. 1.

vertretene Ansicht nicht hinfällig. Denn seine Meinung ist nicht, daß das Erhaltenwerden ein continuirliches Fieri sei, er faßt dasselbe vielmehr als eine Continuation des Esse. Anders verhält es sich mit Richard's Ansicht, daß das Agens particulare als Generans nicht bloß Entstehungsursache, sondern auch, Seinsursache des Erzeugten sei. Dieß widerspricht wol den Ansichten Thomas' und Heinrich's, ist aber richtig, sofern das generirende Agens particulare nicht als Causa totalis und Causa principalis des Bestandes des Erzeugten genommen wird. Durand verfällt in das entgegengesetzte Extrem, wenn er Gott eine unmittelbare Mitwirkung und den principalen Antheil an der Hervorbringung der generablen Dinge abspricht, nebenbei aber die göttliche Erhaltungsthätigkeit als continuirliche Schaffensthätigkeit ansieht.

Die göttliche Erhaltungsthätigkeit ist Bekundung der göttlichen Präsenz in den Dingen per operationem et essentiam, was von Duns Scotus geläugnet wird. Dieser weist darauf hin, daß selbst geschöpfliche Causalitäten dort, wo sie nicht per essentiam sind, wirken können; um wie viel mehr müsse dieß Gott möglich sein, der doch allvermögend ist. Rickel nimmt an dieser Ansicht, welche gegen die überlieferte Lehre der Kirche verstoße, großes Ärgerniß. Allvermögendheit ist gleichbedeutend mit unbegränzter Wirkungsmacht, unbegränzte Wirkungsmacht kann nur einer unendlichen Essenz zukommen, die sich nicht circumscriptiv in einen bestimmten Bereich einschränken läßt. Zudem fällt in Gott Potenz und Essenz schlechthin zusammen; daher muß Gott dort, wo er wirkt, auch essentiell sein. Weniger streng urtheilt Rickel über die Behauptung des Duns Scotus, es lasse sich nicht philosophisch erweisen, daß im Begriffe des absoluten göttlichen Machtkönnens nicht auch das Können dessen enthalten sei, was durch secundäre Ursachen gewirkt werden muß. Rickel hält zwar diese Annahme nicht für unwiderleglich, läßt sie indeß als probabel gelten; nur gibt er nicht zu, daß, wenn Aristoteles nicht zum christlichen Begriffe der göttlichen Allmacht vordrang, dieß der natürlichen Vernunft gemeinhin unmöglich sein sollte. Die christlich erleuchtete Ansicht hält daran fest, daß Gott Alles möglich sein müsse, was nicht einen inneren Widerspruch in sich schließt und seiner Natur nach unmöglich ist; demzufolge greift wol das göttliche Machtvermögen über die natürlichen Vermöglichkeiten absolut hinaus, ohne jedoch das Widersinnige und Irrationale möglich machen zu können. Man hat sonach zwischen dem

natürlicher Weise Möglichen und dem bei Gott Möglichen zu unterscheiden; daß eine Jungfrau empfange und gebäre, ist eine natürliche Unmöglichkeit, ist aber bei Gott möglich, somit etwas an sich Mögliches.[1] Wilhelm von Auxerre scheidet das über das Können der Naturkräfte hinausreichende an sich Mögliche in zwei Classen; entweder handelt es sich, wie z. B. bei der wunderbaren Heilung eines Blindgebornen um eine Wiederherstellung dessen, was im Vermögen der Natur selber liegt, oder wie bei dem wunderbaren Empfangen einer Jungfrau um Verleihung einer Vermöglichkeit, die nicht schon ursprünglich in der Vermöglichkeit einer Creatur lag. Rickel billiget diese Auffassungsweise, welche den Begriff des an sich oder bei Gott Möglichen als eine Erweiterung des Begriffes des natürlich Möglichen faßt, und beide Arten des Möglichen mit der Unterscheidung zwischen dem secundum causas inferiores und secundum causas superiores Möglichen in Verbindung bringt; er nimmt diese Auffassung des Möglichen gegen Albert d. Gr. in Schutz, welcher die Sätze: Virgo potest parere, Coecus potest videre, als schlechthin falsch verwirft, und führt zu ihren Gunsten den augustinischen Ausspruch an: Dedit Deus naturis quas condidit, ut ex eis haec fieri possent; neque enim ipse Deus ex eis efficeret, quod ex eis fieri posse non ipse praefigeret. Rickel findet Wilhelm's Ansicht durch entsprechende Äußerungen bei Thomas und Richard von Media Villa, Alexander Halesius und Bonaventura bestätiget. Er folgt weiter mit Interesse der Antwort Heinrich's von Gent auf die Frage, ob es im Vermögen Gottes liege, ein Non decens oder Deum non decens zu bewirken, hält aber sein Urtheil zurück über die dem Gebiete der Kosmologie angehörige Frage, ob es in Gottes Vermögen stünde, ein Vacuum zu schaffen, obschon er der weiteren Behauptung Heinrich's, daß Gott außerhalb des obersten äußersten Himmels noch einen Körper schaffen könnte, nicht widerspricht.

Die Fragen über das göttliche Vorherwissen und Vorherbestimmen werden von Rickel im Anschlusse an die großen Theologen des 13. Jahrhunderts beantwortet. Daß das göttliche Vorherwissen das Eintreten der vorausgewußten Dinge unabweislich nach sich ziehe, wird nur von Richard von Media Villa aus mißverständlicher Scheu vor fatalistischen Consequenzen beanstandet.[2] Aber auch die von Duns

[1] 1 dist. 37, qu. 3.

[2] 1 dist. 38, qu. 3.

Scotus versuchte Ausgleichung der Contingenz des zeitlichen Geschehens mit der Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens unterliegt dem Tadel Rickel's; es geht nicht an, den letzten höchsten Grund der Contingenz in Gott selbst hineinzuverlegen, er kann nur in den geschöpflichen Dingen selber gelegen sein. Wenn es nicht zulässig ist, mit Duns Scotus von einer Contingenz des göttlichen Thuns und Wirkens nach Außen zu reden, so könnte doch gefragt werden, ob nicht das göttliche Wissen und Vorherwissen durch die Zufälligkeit und Unsicherheit des Eintretens gewisser Vorkommnisse derart bestimmt werde, daß Gott etwas als möglicher Weise Geschehendes oder nicht Geschehendes weiß.[1] Alexander Halesius gibt zu, daß es gewisse Objecte des göttlichen Wissen gebe, in welchen das wirkliche Statthaben mit Möglichkeiten des Statthabens verbunden ist, und daß die Actuirung dieser Möglichkeiten eine Mehrung der Objecta scita involvirt, ohne daß jedoch hiedurch das göttliche Wissen selber eine Mehrung erführe; Gottes Wissen ist unveränderlich und vollkommen, der Grund der Plurification der Objecta scita liegt lediglich in der Mutabilität der geschöpflichen Dinge. Die Frage, ob Gott dasjenige, was er voraussieht, nothwendig voraussieht, wird von Bonaventura unter Berufung auf Anselmus bejaht; das Zufällige im Objecte des göttlichen Vorherwissens hat eine bloß connotative Bedeutung, welche an der denknothwendigen Beschaffenheit des göttlichen Wissens nichts ändert. Thomas Aq., welcher im Sentenzencommentare die beiden Fragen, ob Gott etwas nicht wissen könne, was er weiß, oder umgekehrt etwas wissen könne, was er nicht weiß, beziehungsweise bejaht und verneint hatte, je nachdem die in jeder der beiden Fragen enthaltenen zwei Glieder divisim oder conjunctim in's Auge gefaßt werden, berichtiget das von ihm Gesagte in der Summa contra gentiles dahin, daß das göttliche Wollen das Wissen in keinerlei Weise bedinge und beeinflusse, daher wol der Fall eintreten kann, daß Gott etwas weiß, was er nicht will, sofern es ihm nicht gefällt, nicht aber, daß er etwas nicht wissen könne, weil er es nicht wissen wolle.

Die Prädestination oder Vorausbestimmung zur Seligkeit wird von den speculativen Scholastikern in activem und passivem Sinne gefaßt.[2] Die active Prädestination fällt mit der göttlichen Essenz

[1] 1 dist. 39, qu. 1.

[2] 1 dist. 40, qu. 1.

zusammen, und ist somit, wie Albert d. Gr. lehrt, etwas Ungeschaffenes. Die passive Prädestination bedeutet als Wirkung der activen Prädestination nach Thomas etwas, was per posterius den prädestinirten Creaturen zufolge ihrer Beziehung zu Gott oder zur activen Prädestination zukommt; diese Beziehung ist aber keine Relatio secundum rem, sondern secundum rationem, d. i. ein reines Gedankenverhältniß. Albert, Thomas, Ulrich von Straßburg, Peter von Tarentasia und Richard von Media Villa fassen die active Prädestination vorzugsweise als Act des göttlichen Intellectes. Bonaventura, welcher sie als die zur Verleihung von Gnade und Glorie determinirte göttliche Essenz faßt, stellt sie vorherrschend unter den Gesichtspunct eines göttlichen Willenactes, was Rickel nicht billiget, da Gnade und Glorie bloß Connotate der Prädestination als göttlichen Willensactes sind. Bonaventura ist bemüht, den Schein einer fatalistischen Necessitirung von der göttlichen Prädestination abzuwenden, daher er auch die Frage, ob ein Praedestinatus der Verdammniß anheimfallen könne, nicht unbedingt verneinen will. Nach Rickel hat bereits Petrus Lombardus das Richtige gesagt, wenn er behauptet, daß die Sätze: Praedestinatus potest damnari, Praescitus potest salvari, als wahr oder falsch zu gelten haben, je nachdem sie Sensu diviso oder Sensu composito verstanden werden. Der Grund, weßhalb Rickel die Prädestination vorzugsweise als göttlichen Intellectionsact angesehen wissen will, ist unstreitig dieser, daß er das Demeritum culpae nicht auf einen göttlichen Willensact als positive Ursache der Culpa zurückfallen lassen will, obschon die Rücksicht auf dasselbe in Gottes untrüglicher Voraussicht als etwas aus der Fehlbarkeit der geistigen Geschöpfe Resultirendes dem göttlichen Weltplane von Ewigkeit her eingeordnet ist. Daß aber Gott die durch ihre Schuld sündige Creatur dem moralischen Verderben nicht entreißt, muß Rickel freilich mit Thomas, Richard von Media Villa u. A. auf Rechnung des souverainen göttlichen Willens setzen,[1] während Bonaventura, um von Gott den Schein der Willkür und Ungerechtigkeit abzuwenden, auf gewisse uns verborgene rationale Ursachen des göttlichen Reprobationsbeschlusses recurrirt. Übrigens tritt Rickel auf Bonaventura's Seite in Beantwortung der Frage, ob auch die Vorherbestimmung zur ewigen Seeligkeit lediglich, wie Thomas lehrt, vom souverainen gött-

[1] 1 dist. 41, qu. 1.

lichen Willen abhänge. Rickel hält mit Bonaventura dafür, daß der göttliche Wille hierin durch Gründe der ewigen Weisheit und Gerechtigkeit bestimmt sei (Eph. 1, 11; 1 Tim. 1, 16).

Das dem Menschen verliehene Maß der Gnade ist, wie Thomas in seiner Summa theologica lehrt, primär vom göttlichen Willen abhängig; im Sentenzenwerke betont er die Unterschiede der menschlichen Capacitäten und Dispositionen, und scheint davon das größere oder geringere Maß der Gnade abhängig machen zu wollen. Beide Gesichtspuncte lassen sich nach Rickel[1] ganz wol vereinbaren, und finden sich bei Ägydius ausgeglichen. Die dem begnadeten Menschen verliehene Charitas ist nicht, wie Petrus Lombardus dafürhielt, unmittelbar der heilige Geist selber, sondern ein durch denselben gewirkter übernatürlicher Willenshabitus,[2] in dessen Ermangelung, wie Thomas zeigt, das Wirken des heiligen Geistes den Willen des gottbegnadeten Menschen zu einem unfreien Werkzeuge des göttlichen Machtwaltens herabdrücken würde. Petrus Lombardus wollte keineswegs den heiligen Liebeszug der menschlichen Seele mit dem heiligen Geiste identificiren, sondern die Charitas als höchsten aller Tugendacte vor den übrigen, durch habituelle Dispositionen bedingten Tugendacten auszeichnen. Peter von Tarentasia sucht den Grund der von den nachfolgenden Theologen nicht recipirten Ansicht des Lombarden aus der Trinitätslehre desselben zu erklären; wie der heilige Geist die Liebe des göttlichen Vaters zu seinem ewigen Sohne, und umgekehrt die Liebe des Sohnes zum Vater ist, ohne die Form Beider zu sein, so sollte der heilige Geist auch als wechselseitiges Liebesverhältniß zwischen Gott und Creatur ohne eine dem menschlichen Willen inhärirende übernatürliche Form verstanden werden. Der Lombarde faßte das Wirken des göttlichen Geistes als ein Wirken per modum causae efficientis, exemplaris et finalis, als Formursache des menschlichen Liebesactes sah er den intellectiven Glaubenshabitus der Seele an; Petrus Lombardus analogisirte das durch den Glaubenshabitus vermittelte Wirken des heiligen Geistes auf den menschlichen Willen mit dem durch die Himmelsseelen vermittelten Wirken höchster Intelligenzen auf die himmlischen Körper. Richard von Media Villa erklärt sich des Lombarden Identificirung der Charitas mit dem heiligen Geiste aus der

[1] 1 dist. 17, qu. 3.
[2] 1 dist. 17, qu. 1.

Absicht desselben, die Präeminenz des Willens als höchster Seelenpotenz vor den übrigen Seelenpotenzen, die zur erfolgreichen Bethätigung ihrer selbst einer habituellen Inclination bedürftig seien, ersichtlich zu machen, sieht aber darin eine bedenkliche Annäherung an den Pelagianismus. Bonaventura spricht den Lombarden von dieser Anschuldigung frei, und erklärt sich den theologischen Irrthum desselben daraus, daß er die Charitas nur von jener Seite, als sie Affectio animae ist, in's Auge faßte, ohne in ihr essentielles Wesen einzugehen und auf die nothwendigen Bedingungen ihrer Bethätigung zu reflectiren. Ägydius hält wol mit den übrigen Theologen an der Nothwendigkeit eines eingegossenen charitativen Habitus fest, bestreitet aber die thomistische Begründung derselben, worin er indeß die großen Lehrer des 13. Jahrhunderts gegen sich hat. Daß der charitative Habitus eine Mehrung und Minderung zulasse, ist gemeinhin anerkannte Lehre;[1] über die Art und Weise aber, in welcher diese Mehrung und Minderung zu denken sei, bestehen verschiedene Ansichten. Thomas faßt die Mehrung als Intension des Habitus durch tiefere Einwurzelung desselben in der Seele, Albert, Bonaventura und Peter von Tarentasia sprechen von einer Mehrung durch Addition. Ägydius verwirft letztere, bemängelt aber auch die von Thomas vertretene intensive Mehrung oder Mehrung per essentiam, welcher er eine Mehrung secundum esse substituirt sehen will. Er wendet gegen die thomistische Auffassung ein, daß sie eine specifische Diversität der in der Mehrung aufeinander folgenden Habitus involvire, während doch zwischen vollkommenerer und minder vollkommenen Charitas keine specifische Verschiedenheit bestehe; Ägydius beachtet nicht die von Thomas gegen eine Mehrung secundum esse vorgebrachte Instanz, daß dieselbe eher einer Alteration als einer Augmentation gleichkomme. Durand weist die Ansicht des Ägydius zurück, und tritt für die thomistische ein, weicht aber freilich wieder von Thomas darin ab, daß er den von Thomas und Ägydius gemeinsam festgehaltenen reellen Unterschied zwischen Esse und Essenz verwirft. Heinrich von Gent, der sich im Ganzen an Thomas anschließt, wird von Rickel gegen mancherlei Mißdeutungen seiner Ansicht von Seite des Duns Scotus in Schutz genommen; Rickel stimmt ihm auch darin zu,[2] daß die Charitas creata nicht in's Unendliche gemehrt

[1] 1 dist. 17, qq. 6 sqq.
[2] 1 dist. 17, qu. 8.

werden könne, worin nebstbei Bonaventura und Richard, Ägydius und Durand gegen Thomas einig sind. Die von Thomas vertretene Ansicht, daß der charitative Habitus zwar in Bezug auf die Tiefe seiner Wurzelung in der Seele und in Bezug auf den Eifer der Bethätigung eine Minderung zulasse, aber die Essenz des Habitus nicht berühre, wird von Rickel entschieden bestritten, trotzdem daß Albert, Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Paris, Peter von Tarentasia, Richard von Media Villa, Heinrich von Gent derselben Ansicht sind. Rickel führt gegen diese Auctoritäten nicht bloß Aussprüche der Schrift und altchristlicher Lehrer, sondern auch die psychologische Erfahrung in's Feld, und warnt eindringlichst vor den Gefahren einer hart an den Stand todtsündlicher Verschuldung grenzenden Lauheit in geistlichen Dingen. Er bemängelt[1] weiter auch die Behauptung des Richard von Media Villa, daß zwar jede Versuchung ein Motus vitiosus und ein Peccatum sei, aber nicht immer zugleich auch eine Culpa und ein Demeritum involvire. Rickel hält dafür, daß, wo immer eine Abweichung von der Regula rectae rationis statthabe, auch eine Culpa und ein Demeritum vorhanden sein müsse; andererseits aber glaubt er, daß, wenn der Wille, so viel er vermag, einer Versuchung Widerstand leistet, weder eine Culpa, noch ein Peccatum vorhanden sei, weil Gott vom Menschen nicht das Unmögliche, das Freisein von unfreiwilligen Versuchungen fordert. Mit allen großen Lehrern des 13. Jahrhunderts ist Rickel darin einverstanden, daß die Versuchungen des gefallenen Menschen zunächst vom eigenen Fleische herrühren, und diese Art von Versuchungen wegen der Wesensverbindung von Seele und Leib, Geist und Fleisch schwerer zu überwinden sind, als die vom Teufel als äußerer Ursache ausgehenden Versuchungen, obschon dieser als Verführer der ersten Menscheneltern die erste Ursache aller Versuchungen und Versündigungen der Glieder des gefallenen Geschlechtes ist.

Ob der erste Mensch im Stande der heiligmachenden Gnade, oder bloß im Stande natürlicher Integrität und Gerechtigkeit erschaffen worden sei, scheint Rickel nicht absolut entscheiden zu wollen.[2] Er bemerkt, daß in dieser Frage, wie in jener über den ursprünglichen Gnadenstand der Engel[3] die Meinungen der Schulen auseinander gehen.

[1] 2 dist. 21, qu. 3.
[2] 2 dist. 24, qu. 1.
[3] 2 dist. 4, qu. 2.

Den Anfangsstand der Engel betreffend halten die Theologen des Dominicanerordens Albert, Thomas, Ulrich von Straßburg und Durand die Annahme eines ursprünglichen Gnadenstandes für das Wahrscheinlichere; ihnen tritt auch Duns Scotus bei, während Wilhelm von Auxerre sich mehrdeutig ausspricht, Heinrich von Gent die Frage unentschieden läßt, und Richard von Media Villa direct auf die entgegengesetzte Seite tritt. Peter von Tarentasia behauptet ausdrücklich, daß weder die Engel, noch die ersten Menschen im Stande der Heiligungsgnade geschaffen worden seien; Alexander Halesius und Bonaventura lassen den ersten Menschen aus dem Stande natürlicher Integrität in jenen der Heiligungsgnade übertreten, während Thomas sich den Stand ursprünglicher Gerechtigkeit ohne ursprünglich verliehene Heiligungsgnade nicht denken kann. Rickel hält diese Ansicht für die richtigere, wie er auch jene von einem ursprünglich verliehenen Gnadenstande der Engel bevorzugt. Die Vertreter beider entgegengesetzten Ansichten stimmen indeß auch darin überein, daß der erste Mensch im Stande vor dem Falle der Heiligungsgnade nicht dazu bedurfte, sündhafte Handlungen zu vermeiden und den Versuchungen Widerstand zu leisten, weil, wie Thomas bemerkt, in jenem Stande die aus der verderbten Natur entspringenden Anreizungen zur Sünde nicht vorhanden waren. Wol aber war das Fortschreiten im Guten im ursprünglichen Unschuldsstande ohne Verleihung der Heiligungsgnade nicht möglich.

Das natürliche Widerstandsvermögen gegen die Anreizungen zur Sünde ist das Liberum arbitrium, rücksichtlich dessen sich die Frage in den Vordergrund stellt,[1] ob es eine von Intellect und Wille verschiedene Potenz sei, wie Alexander Halesius und Albert d. Gr. annehmen, oder ob es die wesentliche Qualität des Willens als solchen sei, wie Thomas lehrt. Die Abtrennung des Liberum arbitrium von Intellect und Wille hat aber zur Folge, daß es nicht als pure Potenz genommen werden kann, sondern als eine habituelle Potenz des Intellectes und Willens zugleich gefaßt werden muß, welche zufolge der natürlichen Richtung des Intellectes auf das Wahre als solches im Stande der noch ungeschwächten Menschennatur eine natürliche Inclination zum Guten nach sich zog, woraus sich erklärt, daß Alexander und Bonaventura, der gleichfalls dieser Ansicht ist, die

[1] 2 dist. 24, qu. 3.

Heiligungsgnade des Urzustandes als einen Erwerb des natürlichen Wollens des Guten ansehen konnten. Thomas hingegen läßt den Begriff einer habituellen Potenz nicht gelten, derselbe beruhe auf einer ungehörigen Fusion zweier begrifflich distincter Dinge: Potenz und Habitus; Thomas verwirft deshalb auch die darauf gegründete Annahme der Präcedenz eines Standes natürlicher Integrität vor dem Gnadenstande des ursprünglichen Menschen, und hält dafür, daß dieser Gnadenstand zur ursprünglichen vollkommenen Ausrüstung des Menschen gehört habe. Rickel tritt ihm bei, und faßt darum auch mit Thomas die Deordinatio virium als Folge des Verlustes des ursprünglichen Gnadenstandes.[1] Die Deordinatio virium ist aber nur ein Partialmoment des Standes der gefallenen Natur; sie constituirt das materiale Moment, dessen Correlat die Deordinatio a fine als formales Moment des allen Menschen zufolge ihrer Abkunft von Adam inhärirenden Peccatum originale ist. Thomas faßt beide Momente unter dem Ausdrucke Deordinatio naturae zusammen; das formale Moment betrifft den von seinem höchsten Zwecke abgelenkten Willen, das materiale Moment die der Leitung des Willens unterstellten Kräfte der menschlichen Natur. Da der deordinirte Wille der ursprünglichen Herrschaft über die ihm untergeordneten Kräfte verlustig gegangen ist, so strebt jede aus diesen in ungeordneter Weise ihr specifisches Object an; daher man die Concupiscenz als das Materiale des Peccatum originale bezeichnen kann. Unter der Concupiscenz hat man einen ungeordneten Habitus der menschlichen Sensualität zu verstehen, welche das Concupiscibile und Irascibile als einander integrirende Potenzen in sich faßt, daher es unrichtig wäre, das Materiale des Peccatum originis auf einen ungeordneten Habitus des Concupiscibile zu beschränken. Rickel bevorzugt die thomistische Darstellung des Wesens des Peccatum originale vor jener der übrigen Lehrer des 13. Jahrhunderts, die im Ganzen dasselbe sagen, wegen ihrer präcisen und exacten Fassung, und weiter wol auch darum, weil sie in stricter Consequenz aus der thomistischen Auffassung des Anfangsstandes sich ergibt, was man den von dieser Auffassung abweichenden Lehrern nicht nachrühmen kann. Die Möglichkeit einer Vererbung der Schuld Adam's auf seine Nachkommen erläutert Rickel mit Ägydius Romanus durch das Beispiel von einem

[1] 2 dist. 30, qu. 1.

Lehensmann, welcher wegen Felonie den Besitz eines Lehens nicht bloß für sich, sondern auch für seine Nachkommen verwirkt, die mit ihm solidarisch verbunden gedacht werden; sie werden persönlich von keiner Strafe betroffen, participiren aber an den Folgen einer ihnen mit ihrem Ahnvater gemeinsamen Schuld. So werden auch die Nachkommen Adam's von keiner persönlichen Strafe getroffen, da ihnen nichts von dem entzogen wird, was ihnen von Natur aus gebührt; sie werden aber der Justitia originalis beraubt geboren, weil sie radicaliter oder virtualiter in Adam gesündiget haben. Bezüglich der hier vorausgesetzten Conspiration des Willens aller Nachkommen mit dem sündigen Willen Adam's ist nach unserem Dafürhalten auf einen Act der göttlichen Allwissenheit zu recurriren, der es von Ewigkeit her offenbar war, daß jeder Adamssprosse an Adam's Stelle eben so wie er gehandelt haben würde; daher auch jeder derselben der Justitia originalis beraubt geboren zu werden verdiente. So möchte sich erklären, wie der erfahrungsgemäß feststehenden Solidarität sittlicher Verschuldung eine der Existenz des menschlichen Geschlechtes vorausgehende ideelle Solidarität der sittlichen Verschuldung entspreche, welche allen speculativen Erklärungen der Erbsünde als stillschweigende Voraussetzung zu Grunde liegt. Diese Voraussetzung zugegeben, läßt sich in Wahrheit sagen, daß der erste Mensch als Repräsentant des gesammten ihm entstammten Geschlechtes handelte; sein Handeln war das Handeln des von Gott seit ewig erkannten Menschen als solchen, dessen Beschaffenheit mit gleichsam dialektischer Nothwendigkeit den Gedanken jenes Höheren involvirte, auf dessen Eintritt in's menschliche Geschlecht der als sichtbares Bild des Ewigen in den Bereich der irdischen Schöpfung eintretende erstgeschaffene der Menschen hinwies.

Rickel[1] reproducirt in der Erweisung der Möglichkeit und Angemessenheit der Incarnation des ewigen Gottessohnes die bei den großen Lehrern des 13. Jahrhunderts vorfindlichen Ausführungen; ob die Incarnation durch den Sündenfall des ersten Menschen bedingt war, so daß sie ohne denselben niemals eintreten würde oder eingetreten wäre, will Rickel zwar nicht absolut entscheiden,[2] gibt jedoch unverholen zu erkennen, daß sie ihm als ein vom Sündenfalle unabhängiges Statthaben gelte. Thomas und Bonaventura sprechen sich

[1] 3 dist. 1, qu. 1.
[2] 3 dist. 1, qu. 2.

nicht unbedingt dagegen aus, sondern betonen nur, daß die Schrift den Eintritt der Incarnation ausschließlich durch das Factum der Menschensünde motivire; die Meinung Ulrich's von Straßburg, daß die Annahme eines vom Sündenfalle unabhängigen Grundes der Incarnation einer Mißachtung der Auctorität der Schrift gleichkomme, wird von Rickel als excessiv zurückgewiesen. Der große Lehrer Alexander Halesius habe über diesen Punct anders gedacht, und sei um theologische und speculative Angemessenheitsgründe seiner Ansicht nicht verlegen gewesen; er findet mit dem heiligen Bernhard das Motiv der Verführung des ersten Menschen durch den Satan in dem Bestreben des letzteren, die von ihm als gottgewollt gewußte Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen zu vereiteln; er citirt ferner den (vermeintlich) augustinischen Ausspruch,[1] welchem gemäß diese Vereinigung nach Gottes Absicht auf die vollkommene Beglückung des Menschen abzielte.

Rickel bespricht in der Incarnationslehre[2] die üblichen scholastischen Fragen, aus welchen Gründen es angemessen war, daß gerade die zweite Person in Gott oder der Sohn Gottes die Menschheit annahm, ob und wie es möglich war, daß eine der drei göttlichen Personen ohne die zwei anderen incarnirt werden konnte, ob diese gleichfalls hätten incarnirt werden können, ob die göttliche Dreieinigkeit in einer numerisch dieselbigen singulären Menschennatur hätte incarnirt werden, oder umgekehrt Eine göttliche Person mehrere menschliche Naturen hätte annehmen können, ob die göttliche Wesenheit als solche hätte incarnirt werden können, ohne daß eine der drei göttlichen Personen incarnirt worden wäre, ob von einer göttlichen Person auch die Engelnatur oder eine irrationale Creatur angenommen werden könnte. Thomas behauptet, daß in der Menschennatur zwei Gründe der Assumtibilität zusammentreffen, die Gottesbildlichkeit der Menschenseele als Ratio congruitatis und der Stand der gefallenen Natur als Ratio necessitatis; Albert hält dafür, daß die Engelnatur zufolge der Unabtrennbarkeit der Personhaftigkeit von der Natur die Assumtibilität ausschließe. Rickel bestreitet die Giltigkeit dieses Argumentes

[1] De anima et spiritu c. 9: Propterea Deus factus est homo, quatenus totum hominem in se beatificaret, ut sive homo ingrederetur intus per intellectum, sive egrederetur per sensum, in suo creatore pascua inveniret intus in cognitione Deitatis, foris in carne seu humanitate Salvatoris.

[2] 3 dist. 3, qq. 3—8; 3 dist. 2, qq. 1 et 2.

und bemüht sich darzuthun, daß, sofern die Incarnation auch unabhängig von der Rücksicht auf den Sündenfall einzutreten hatte, die Engelnatur wegen ihrer vollkommeneren Gottesbildlichkeit am allermeisten zur Aufnahme in die hypostatische Union mit Gott geeignet wäre, und daß die Sünde Lucifer's, der um Gottes Beschluß, eine geschöpfliche Natur mit sich hypostatisch zu einigen, wußte, darin bestanden habe, die einer anderen Creatur zugedachte Union in ungeordneter Weise für sich begehrt zu haben. Rickel behauptet ferner, um das von Albert betonte Hinderniß einer Engelwerdung Gottes zu beseitigen, die Abtrennbarkeit der Personhaftigkeit von der Natur im Engelwesen; ob die Abtrennbarkeit der Personhaftigkeit von der Natur nicht in der specifischen Beschaffenheit des geistig sinnlichen Menschenwesens begründet sein möchte, unterließ Rickel zu untersuchen. Wir können ihm sonach den Vorwurf nicht ersparen, daß er, indem er über Thomas hinauszugehen bemüht war, von den Wegen des theologisch Sicheren, welche Thomas einzuhalten bemüht war, auf speculativ unsuchtbare, wo nicht undenkbare Annahmen abirrte.

Weitere, die Christologie betreffende scholastisch-theologische Fragen sind:[1] ob Gottes ewiges Wort die beiden Constituenten der menschlichen Natur, Seele und Leib, unmittelbar, oder den Leib durch Vermittelung der Seele angenommen habe; ob der Leib Christi von der Jungfrau früher, als er beseelt wurde, empfangen worden sei; ob die Jungfrau in der Empfängniß sich rein passiv verhalten habe. Rickel bevorzugt in Beantwortung der zwei ersten Fragen die von Thomas gegebenen Lösungen; in Bezug auf die letzte der genannten drei Fragen approbirt er gegen Thomas die von Bonaventura vorgetragene Ansicht, welche auch jene Alexander's und des Duns Scotus ist. Letzterer spricht sich zuerst für die von den übrigen Lehrern des 13. Jahrhunderts angezweifelte Lehre von der Immaculata conceptio aus, und Rickel schließt sich ihm unter Hinweisuug auf die neuerlichst erflossene Entscheidung des Basler Concils an. Die Fragen, ob Christus in den Lenden Abraham's gezehntet worden sei (Hebr. 7, 6), ob überhaupt Christi Leib in den Lenden Abraham's stofflich enthalten war, werden von Rickel unter Anschluß an Thomas verneint und die Ansichten Jener zurückgewiesen, welche zwischen einem doppelten Enthaltensein in Adam's Lenden (quoad corpulentam substantiam und

[1] 3 dist. 2, qu. 6; 3 dist. 3, qu. 1.

quoad rationem seminalem) unterscheidend, Christum bloß auf erstere Weise in Abraham enthalten, und deßhalb auch von der Zehntung eximirt sein ließen. Die von Petrus Lombardus angenommene Unterscheidung zwischen einem befleckten und unbefleckten Theile der in Adam und in den menschlichen Vorvätern Christi enthaltenen menschlichen Leibessubstanz ist von den Theologen gemeinhin aufgegeben worden. Wol aber kann in einem gewissen Sinne davon gesprochen werden,[1] daß die Väter Christi durch ihren Glauben und ihre Frömmigkeit Verdienstansprüche auf sein Erscheinen im Fleische erworben haben. In der Erklärung dieses Punktes gehen indeß die Ansichten auseinander; Bonaventura's Äußerungen hierüber werden durch jene des heiligen Thomas nicht unerheblich abgeschwächt, so namentlich auch in Betreff des Verdienstantheiles der heiligen Jungfrau.

Es wird vollkommen richtig gesagt, Maria habe Christum vom heiligen Geiste empfangen, ohne daß deßhalb dieser der Vater Christi genannt werden könnte.[2] Ersteres wird von Albertus Magnus daraus erklärt, daß unter den in der Incarnation zu Tage getretenen Bekundungen der Macht, Weisheit und erbarmenden Güte letztere specifisch dem heiligen Geiste zu appropriiren, somit auch das Empfangen der heiligen Jungfrau in ein specifisches Verhältniß zum heiligen Geiste zu setzen sei. Sohn des heiligen Geistes könne Christus in keiner Weise genannt werden, auch nicht secundum gratiam. Eben so widersinnig wäre es, Christum den Sohn der heiligen Trinität zu nennen, was in der That einige Theologen für zulässig hielten. Die Meinung, Christus könne Sohn des heiligen Geistes genannt werden, wurde, wie Ulrich von Straßburg bemerkt, auf eine Stelle des apokryphen Nazarenerevangeliums gestützt, die indeß in dem Wortlaute der kanonischen Evangelien nicht nur keinerlei Bestätigung findet, sondern durch denselben indirect als unrichtig erwiesen ist.[3]

---

[1] 3 dist. 4, qu. 3.

[2] 3 dist. 4, qu. 1.

[3] Pro opinione illorum est Evangelium Nazarenorum, in quo legitur: Factum est, cum descendit fons omnis Sapientiae, Spiritus requievit super eum et dixit ei: Exspectabam te fili in omnibus prophetis, ut venirem et requiescerem in te; tu enim es requies mea, tu es filius primogenitus, quia regnas in sempiternum . . . . Hoc dictum dissonat a tribus evangelistis, qui concorditer scribunt, tantum Patris vocem factam ad Filium, atque in ea Patrem apparuisse, non in alia specie; ac Spiritum Sanctum apparuisse in specie corporali, non in voce. L. c.

Rickel kommt im weiteren Verfolge der christologischen Frage auf die von Petrus Lombardus proponirten drei Ansichten über den Unionsmodus des Göttlichen und Menschlichen in Christus zu sprechen.[1] Wir haben an einem anderen Orte[2] Thomas' Beurtheilung dieser drei Ansichten ausführlich dargelegt; Rickel entscheidet sich mit Thomas dafür, daß einzig die zweite derselben zulässig sei. Dieser Ansicht zufolge constituiren Gottheit und Menschheit in Christus ein Unum dergestalt, daß nur von Einem Esse des Gottmenschen gesprochen, und derselbe nur in sehr relativem Sinne eine Persona composita genannt werden kann. Bonaventura und Richard von Media Villa geben wol die Unicität des Esse actualis subsistentiae zu, urgiren jedoch ein doppeltes Esse actualis existentiae; Durand scheint ihre Ansicht zu theilen. Heinrich von Gent, welcher, einige Sonderthümlichkeiten abgerechnet, im Ganzen der thomistischen Ansicht beipflichtet, wird von Duns Scotus bekämpft, der indeß doch ausdrücklich sich zu dem Satze bekennt: Christus non est duo existentes, quemadmodum habens duas scientias non est duo scientes, quia concretum non numeratur absque numeratione supposition. Rickel bemerkt hiezu, daß mit der Unterscheidung zwischen duo existentes und duae existentiae nichts geholfen sei, weil die Annahme zweier Existentiae zwei Supposita involvire, und so die Personseinheit in Christus aufhebe. Die Einheit beider Naturen in Einer Person bringt es mit sich, daß in gewissem Sinne Christus auch als Mensch Person und Gott zu nennen ist;[3] auch der Satz, Christus ist Creatur, kann zugegeben werden,[4] obschon er ohne genauere Nebenerklärungen anstößig klingt. Dieß letztere gilt auch von dem Satze: Iste homo (scil. Christus) esse incepit,[5] welchen Thomas schlechthin verwirft, während Bonaventura denselben unter Zustimmung Rickel's beziehungsweise gelten läßt. Das Vermögen zu sündigen kann, soweit es ungeordnete Willensbeschaffenheit involvirt, nach Bonaventura an Christus nicht zugegeben werden;[6] wahr ist nur so viel, daß Christo ein Liberum arbitrium zukam, durch dessen fehlerhafte Bethätigung andere Menschen sich

[1] 3 dist. 6 et 7.

[2] Vgl. meine Schrift: Der heil. Thomas v. Aquino I, SS. 349–355.

[3] 3 dist. 10, qq. 1 et 2.

[4] 3 dist. 11, qu. 1.

[5] 3 dist. 12, qu. 1.

[6] 3 dist. 12, qu. 2.

Sünden zu Schulden kommen lassen. Das Sündigen war bei Christus nach Thomas' Darlegung schon durch seine Eigenschaft als musterbildlicher Mensch ausgeschlossen; in quolibet genere oportet primum regulans detorqueri non posse, alias esset error in omnibus quae regulantur per ipsum. Wenn Christus solchergestalt schon als Viator nicht sündigen konnte, um wie viel weniger als Comprehensor und als göttliche Persönlichkeit. Durand meint, die Menschheit wäre, wenn sie in puris naturalibus von der Gottheit angenommen worden wäre, peccabel und sogar damnabel gewesen; Richard weist dieß als widersinnig zurück, weil die hypostatische Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit ohne die entsprechenden Gnadengaben gar nicht denkbar ist. Der Person Christi war nach Alexander Halesius eine dreifache habituelle Gnade concreirt: Gratia unionis, Gratia capitis, Gratia singularis personae et sanctitatis.[1] Christo wohnte in Folge dieser dreifachen Begnadung die Fülle der Gnade in dreifacher Beziehung ein, und zwar secundum rationem causae finalis in Bezug auf die Gratia unionis, ferner secundum rationem causae efficientis in Bezug auf die Gratia capitis, secundum rationem causae formalis in Bezug auf die Gratia singularis personae. Von einer Plenitudo gratiae läßt sich nach Alexander in einem vierfachen Sinne sprechen: Plenitudo ad sufficientiam (um die ewige Glorie zu erlangen: Apgsch. 6, 8), Plenitudo quantum ad numerositatem (Kirche als Gemeinschaft der Heiligen), Plenitudo gratiae praerogativae super omnem puram creaturam (heilige Jungfrau), Plenitudo gratiae quantum ad consummationem seu perfectionem, die in Christus statthatte. Bonaventura hebt hervor, daß nur eine gottförmigste Seele zur hypostatischen Union mit dem ewigen Gotteworte sich eignete, daher das Wachsthum Christi in Gnade und Weisheit nur als ein successives Hervortreten der in Christus ursprünglich schon vorhandenen Gnadenfülle verstanden werden kann. Nach Thomas ergibt sich die in Christus denknothwendig vorauszusetzende Gnadenfülle aus der denknothwendigen Vollkommenheit der Seele Christi im Sein und im Wirken, und in Bezug auf das Wirken abermals aus dem doppelten Gesichtspuncte der vollkommensten sittlichen Selbstdarstellung und der reichlichsten Gnadenmittheilung an Andere. Duns Scotus hebt hervor, daß die Fülle der Christo

[1] 3 dist. 13, qu. 1.

verliehenen Gnade ihre Gränze einzig in der geschöpflichen Begränztheit der menschlichen Seele Christi hatte. Man kann daher von einer unendlichen Gnadenfülle Christi nicht in absolutem Sinne sprechen, wol aber doch, wie Bonaventura hervorhebt, in relativem Sinne, sofern das der Seele Christi verliehene Gnadenmaß keinen Vergleich mit dem Maße der allen anderen Creaturen verliehenen Gnade zuläßt. Thomas vertritt die Unbegränztheit des Gnadenmaßes der Seele Christi in dem Sinne, daß es die absolute übernatürliche Vollendung der Seele Christi involvirte, daß es ferner zur Erwerbung eines in seinen Wirkungen unbegränzten Heilsverdienstes ausreichte, so daß Christus der Erlöser einer unendlichen Zahl von Menschen sein könnte. Endlich kommt auch noch die Verbindung der menschlichen Seele Christi mit der Gottheit in Betracht, zufolge welcher jeder durch die Gnade inspirirte Act Christi nicht bloß Act des Menschen, sondern primär des ewigen Wortes war.

Die Zweiheit der Naturen in Christus involvirt eine Doppelheit des Erkennens und Wollens. Demzufolge muß, wie Thomas lehrt, außer der Scientia increata Christi auch eine Scientia creata Christi angenommen werden, und zwar so, daß die menschliche Seele nur vermöge der Scientia creata eine formaliter sciens war,[1] während sie vermöge der Scientia increata eine effective sciens ist. Das Formaliter scire involvirt eine Information der erkenntnißfähigen Seele durch die Objecte, welche ihr durch Vermittelung des Lumen intellectuale intelligibel werden müssen, und zwar die Objecte der natürlichen Erkenntniß durch das Lumen naturale, jene der übernatürlichen Erkenntniß durch ein eingegossenes Gnadenlicht. Keine dieser beiden Arten von Erkenntniß kann der menschlichen Seele Christi abgesprochen werden; daher ihr auch eine auf dem Wege der natürlichen Erfahrung erlangte Erkenntniß zugesprochen werden muß. Neben der Scientia experimentalis kam ihr aber über die Objecte derselben auch eine durch die Anschauung des ewigen Gotteswortes vermittelte Erkenntniß derselben als Scientia comprehensoris zu, so daß in Christo auf Erden drei Arten von Erkenntniß vorhanden waren: Scientia increata, Scientia comprehensoris, Scientia rerum in propriis earundem naturis. Diese letztere Art der Erkenntniß ist aber in Thomas' Sentenzencommentar noch nicht als Scientia

[1] 3 dist. 14, qq. 1—3.

experimentalis acquisita gefaßt, sondern bloß als Formation des Intellectus possibilis durch die der Seele Christi concreirten Species; erst in der Summa theologica anerkennt Thomas eine durch die Thätigkeit des abstractiven Intellectus agens erzeugte Scientia acquisita, welche sonach zu den vorgenannten drei Arten der Erkenntniß als vierte hinzutritt.[1] Die Scientia comprehensoris und die Scientia rerum in proprio genere sind im Unterschiede von der Scientia increata Erkenntnisse im Medium eines geschaffenen Lichtes; sie unterscheiden sich ferner untereinander dadurch, daß der Scientia rerum in proprio genere nicht alle jene Objecte erreichbar sind, welche der Scientia comprehensoris in der Anschauung des ewigen Wortes zugänglich sind. Thomas berichtiget damit die Ansicht Albert's, welcher gemäß die Seele Christi Alles erkennen würde, was Gott erkennt, nur nicht in derselben Weise. Albert will der menschlichen Seele nicht bloß die Kenntniß alles dessen, was Gott vermöge der Scientia visionis weiß, sondern auch der Objecte simplicis intelligentiae zuweisen; er läßt sich durch die Auctorität des Lombarden leiten, welcher bezüglich des Schauens der Seele im ewigen Worte den Unterschied jener beiden Arten des göttlichen Erkennens nicht beachtet. Dieser Unterschied wird besonders von Bonaventura urgirt, welcher daraus folgert, daß die Erkenntniß der im ewigen Worte schauenden Seele Christi nicht eine Scientia infinitorum sei. Thomas meint indeß, daß es in Gottes Macht stünde, ein unendlich fortdauerndes Werden zuzulassen, in Folge dessen dann auch die göttliche Scientia visionis, an welcher die Seele Christi participirt, eine Scientia infinitorum würde. Ulrich von Straßburg überbietet das von den übrigen Theologen bezüglich der Scientia infusa Christi gemeinhin Festgehaltene dadurch, daß er der Seele Christi die Erkenntniß der Dinge in propria natura nicht in einer Mehrheit von Species, sondern per unum lucis habitum concreirt sein läßt, was selbst Albert nicht zugibt. Thomas bleibt dabei stehen, daß die Seele Christi in ihrem Schauen im ewigen Worte Alles uno intuitu umfasse. Ulrich spricht in Folge des der menschlichen Seele attribuirten Erkennens per unum lucis habitum Christo eine Scientia collativa ab, sofern dieselbe in Christus einen

[1] Alexander Halesius unterscheidet, wie Rickel 3 dist. 14, qu. 3 anführt, fünf Sciendi modos Christi: 1. secundum naturam divinam; 2. secundum gratiam unionis; 3. secundum gratiam comprehensoris; 4. secundum naturam animae integrae; 5. secundum poenalem naturam assumtam.

seiner unwürdigen Willensdefect involvire; nach Thomas fällt bei Christus wol das inquisitive Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten hinweg, womit aber nicht das Fortschreiten von habituell festgehaltenen Prämissen zu den aus ihnen resultirenden Conclusionen ausgeschlossen ist.

Thomas erklärt, aus der Zulassung der Möglichkeit, daß die Seele Christi Infinita erkenne, resultire nicht auch die Möglichkeit eines Posse infinita derselben; die Allvermögendheit (Omnipotentia) wird der Seele Christi von den Lehrern des 13. Jahrhunderts gemeinhin abgesprochen.[1] Das Vermögen zu schaffen und zu vernichten kommt nach Thomas einzig Gott zu; die Seele Christi hatte als Wirkungsorgan des Logos das Vermögen aller dem Incarnationszwecke entsprechenden wunderthätigen Wirksamkeiten, welche letztlich auf eine Instauration aller Dinge im Himmel und auf Erden abzielen. Auch über den ihr eignenden Leib vermochte die Seele Christi als Wirkungsorgan des Logos eine dem Incarnationszwecke entsprechende Macht auszuüben, was indeß Rickel zu wenig gesagt und der selbsteigenen Vermöglichkeit der Seele Christi abträglich erscheint.[2] Wenn schon zuzugeben ist, daß die Verklärung auf dem Berge ein wunderbarer Vorgang war, so kann deßungeachtet angenommen werden, daß die Glorie der Seele Christi in den Leib Christi überströmte und ihn gleich der Sonne erglänzen machte.[3] Thomas selber berichtigte die im Sentenzencommentar ausgesprochene und von Richard adoptirte gegentheilige Meinung in der Summa theologica, in welcher er nur gegen Hugo a St. Victore daran festhält, daß Christus in der Verklärung auf dem Berge die vier Eigenschaften der verklärten Leiber (claritas, subtilitas, agilitas, impassibilitas) angenommen habe, was mit der natürlichen Beschaffenheit des Leibes Christi als Erdenwanderers vor seiner glorreichen Auferstehung nicht vereinbar war. Sie konnten in

---

[1] 3 dist. 14, qu. 4.

[2] Quoniam anima Christi quantum ad vires suas superiores fuit excellentissime Deo fruens et beatissima prorsus per respectum ad increatum objectum, videtur dicendum, quod loquendo de anima Christi secundum suam virtutem gratuitam et glorificam potuit proprium corpus a naturali dispositione immutare dotesque corporis glorificati derivare in illud, et ei ad nutum plenissime dominari ac imperare; quamvis hoc totum dispensative fuit suspensum propter exhibenda et complenda nostrae redemtionis mysteria. L. c.

[3] 3 dist. 16, qu. 2.

dem noch leidensfähigen Leibe Christi nur als vorübergehende Zuständlichkeit durch die Macht der Christo einwohnenden Gottheit erscheinen.

Die Leidensfähigkeit der Seele und des Leibes Christi wird als selbstverständliche Qualität gemeinhin aus dem Zwecke der Menschwerdung des Sohnes Gottes begründet.[1] Christus hatte zufolge dieses Zweckes, wie Thomas darlegt, alle aus dem allgemeinen Begriffe der Menschennatur sich ergebenden Schwächezustände derselben auf sich zu nehmen, nicht aber jene, welche aus der Carenz der Gnade oder aus individuellen körperlichen Ursachen resultiren; er scheidet diese als Passiones detrahibiles von ersteren, welche er mit Johannes Damascenus Passiones indetrahibiles nennt. Die Annahme derselben war, wie die Übernahme des Sühntodes, eine freie Willensthat Christi, obschon es undenkbar ist, daß er sie nicht übernommen hätte. Daher spricht Alexander Halesius von einer Nothwendigkeit des Leidens und Todes Christi ex parte causae finalis, obschon er auch diese Art von Nothwendigkeit nicht als absolute Nothwendigkeit, sondern als eine aus der Präordination des göttlichen Willens resultirende Nothwendigkeit verstanden wissen will, welche zufolge der vollkommenen Übereinstimmung des menschlichen Willens Christi mit jenem des göttlichen Vaters eine Necessitas coactionis ausschließt. Bonaventura billiget diese Auffassungsweise Alexander's, hält es aber für nothwendig, dieselbe noch genauer zu präcisiren mit Rücksicht auf den Lombarden, welcher zwischen einer Nothwendigkeit zu sterben per coactionem und per violentiam unterscheidet, und die Frage stellt, ob nicht, wie wir necessitate coactionis sterben, Christus necessitate violentiae sterben mußte. Bonaventura antwortet mit dem Lombarden, daß Christi Erdenleib gleich jedem anderen Menschenleibe auflöslich war, und daher, wenn er nicht wunderbarer Weise erhalten geblieben wäre, auch ohne den über ihn verhängten gewaltsamen Tod letztlich der natürlichen Auflösung hätte unterliegen müssen. Übrigens besteht immerhin ein Unterschied zwischen der Sterbensnothwendigkeit, welcher Christi Erdenleib unterworfen war, und jener, welcher die Glieder des gefallenen Menschengeschlechtes unterworfen sind. Bei Christus war der Tod nicht Sold der Sünde, wie er es bei den übrigen Adamssprossen ist; er war ferner etwas freiwillig Übernommenes,

[1] 3 dist. 15, qq. 1—3; dist. 16, qu. 1.

während er für alle anderen Adamssprossen ein unabweisliches Debitum ist. Christus nimmt insoferne eine mittlere Stellung zwischen Adam vor dem Falle und zwischen den Gliedern des gefallenen Geschlechtes ein; der noch nicht gefallene Mensch war seiner Natur nach der Nothwendigkeit des Sterbens entrückt, und konnte dieselbe durch seinen Willen abwenden; wir sind von Natur aus der Nothwendigkeit des Sterbens unterworfen, und können sie nicht durch unseren Willen abwenden, indem sie ohne und gegen denselben in uns vorhanden ist, während sie in Christus mit seinem Willen vorhanden war, und mit Rücksicht auf diesen unzweifelhaften Willen von Gott vorausgeordnet worden war. Thomas Aquinas nimmt nicht Anstand, von einer absoluten Sterbensnothwendigkeit zu sprechen, und die vorerwähnte Necessitas violentiae unter die Necessitas coactionis zu subsumiren, was Rickel mit der Freiwilligkeit der Todesübernahme nicht zu vereinbaren weiß. In der theologischen Summe restringirt Thomas die Necessitas coactionis allerdings auf die körperliche Mißhandlung und Tödtung Christi, und läßt den Willen Christi nur beziehungsweise derselben unterworfen sein, sofern nämlich der natürliche Wille vom deliberativen Willen auch in Christus unterschieden werden muß. Peter von Tarentasia und Richard von Media Villa halten sich im Ganzen an Thomas, lassen aber das von Thomas über die relative Nöthigung des menschlichen Willens Christi Gesagte einfach dahingestellt sein. Ulrich von Straßburg hält sich ausschließlich an das in der Summa theologica Gesagte. Heinrich von Gent schwankt zwischen entgegengesetzten Annahmen hin und her; auch sind seine Ausführungen mit der unrichtigen Annahme einer von der menschlichen Seele unterschiedenen Substanzialform des menschlichen Körpers versetzt. Duns Scotus bestreitet energisch die Sterbensnothwendigkeit des Erdenleibes Christi, und behauptet, daß nicht etwa die Abwendung seiner Auflösung nur durch ein Wunder möglich gewesen wäre, sondern vielmehr die Preisgebung desselben an die Macht des Todes durch die wunderbare Zurückhaltung der Redundanz der seelischen Glorie Christi in den Leib Christi ermöglichet wurde.

Die Frage, ob Christus Verdienste erwerben und zwar vom ersten Momente seines Empfangenwerdens angefangen meritorische Thätigkeiten ausüben konnte, wird von Rickel[1] unter Anschluß an

[1] 3 dist. 18, qq. 1 et 2.

Thomas bejaht; auch den Ausführungen des Duns Scotus hierüber legt er großes Gewicht bei, obschon er sich denselben nicht in allen Puncten anschließen will, und namentlich die von Scotus behauptete Endlichkeit des Verdienstwerthes mit der Superabundanz des Verdienens Christi nicht vereinbar findet. Bonaventura ist der Ansicht, daß die Seele Christi nicht schon im ersten Momente ihres Geschaffenseins verdienen konnte, obschon in diesem Momente bereits der zum Verdienen befähigende Gnadenhabitus vorhanden war; Albert, Alexander Halesius und Ulrich von Straßburg sind derselben Meinung, während Durand und noch entschiedener Duns Scotus der Ansicht des heiligen Thomas beitreten, welche Rickel aus theologischen und philosophischen Gründen bevorzugt.[1] Er bemängelt im Besonderen auch noch das Dafürhalten Alexander's, daß nur die Nächstenliebe Christi, nicht aber die Gottesliebe Christi, welche einen Theil seines Seligkeitsstandes constituirte, meritorisch sein konnte; alle meritorischen Acte wurzeln ja in der Gottesliebe. Die Früchte des heilsverdienstlichen Leidens und Todes Christi werden von Rickel[2] mit vorzugsweiser Berücksichtigung der in der Summa theologica des heiligen Thomas enthaltenen Ausführungen, welche im Wesentlichen auch jene Peter's von Tarentasia, Richard's und Ulrich's sind, auseinandergesetzt, nebenbei bemerkenswerthe Einzelheiten aus den Ausführungen bei Alexander und Bonaventura hervorgehoben.

Die großen Lehrer des 13. Jahrhunderts sind darin einverstanden, und führen in vielfältiger Weise aus, daß der von Gott beschlossene Erneuerungsmodus des gefallenen Menschengeschlechtes nicht absolut nothwendig war, obschon wir denselben, so weit unsere beschränkte menschliche Einsicht reicht, für den erhabensten, gotteswürdigsten und der menschlichen Natur am meisten angemessenen anzusehen haben;[3] daher Alexander und Thomas eine für Gott bestehende Nothwendigkeit, den thatsächlich beschlossenen Erneuerungsmodus zu wählen, ausdrücklich in Abrede stellen, und bezüglich desselben nur eine aus der göttlichen Präordination resultirende Necessitas immutabilitatis gelten

[1] Ista positio — fügt Rickel bei — verior esse videtur, quia et magis ad privilegiatam excellentiam pertinet animae Christi, et juxta philosophiae documenta in intelligentiis esse non praecedit ipsum intelligere duratione, sed solum ordine naturae.

[2] 3 dist. 19, qu. 1.

[3] 3 dist. 20, qu. 1.

lassen. Ähnlich verhält es sich mit den gottverordneten Mitteln der Zuwendung der Heilsgnade Christi, den kirchlichen Sacramenten,[1] die nach Thomas, wie sie im Stande der ursprünglichen Integrität des Menschen nicht nothwendig waren, so auch im Stande der gefallenen Natur nur de potentia Dei ordinata nothwendig geworden sind als die dem gefallenen Geschlechte angepaßten Mittel, dem auf das Irdische und Sinnliche gerichteten Denken und Wollen des Menschen die Richtung auf das Übersinnliche und Göttliche zu ertheilen. Obschon die Impulse hiezu primär von der unsichtbaren Gnade ausgehen, sind doch die sinnefälligen Zeichen der Gnade, welche Sacramente heißen, die der Beschaffenheit der gefallenen Menschennatur angepaßten Vehikel des Wirkens der unsichtbaren Gnade. Es stünde zwar, wie Peter von Tarentasia hervorhebt, in der Macht des göttlichen Arztes, die durch die Sacramente beabsichtigten Heilswirkungen ohne diese medicinalen Mittel zu erzielen; und insoferne kann weder von Seite des Arztes noch von Seite des Kranken von einer absoluten Nothwendigkeit derselben die Rede sein. Wol aber ist an einer Congruitas ex parte medici und einer Utilitas ex parte aegroti festzuhalten; an ersterer, weil die sichtbaren Zeichen die angemessenen Versinnlichungs- und Vergegenwärtigungsmittel der unsichtbaren Gnade sind, an letzterer wegen der Wirkung der passend gewählten Versinnlichung auf Verstand, Gemüth und Wille (Belehrung, heilsame Demüthigung, Belebung des sittlichen Willens). Wilhelm von Paris fügt dieser dreifachen Wirkung des Sacramentes auf jeden Einzelnen noch ein viertes Moment hinzu, die Versichtbarung der Gemeinschaft aller Glaubenden in den Gnaden des Heiles. Bonaventura bringt die aus der göttlichen Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit sich ergebenden Congruenzgründe der göttlichen Einsetzung der Sacramente zur Geltung.

Thomas unterscheidet Sacramente des Standes unter der Herrschaft des Naturgesetzes, des mosaischen Gesetzes, des evangelischen Gesetzes. Sacramente des ersten der genannten drei Stände waren jene gottesdienstlichen Acte, durch welche der Glaube an Gott und den künftigen Erlöser zu bekunden war; zufolge der entwickelteren Gestaltung des Glaubensbewußtseins unter der Herrschaft des Gesetzes mußten sich auch die Sacramente vervielfältigen. Die Sacramente des

[1] 4 dist. 1, qu. 1.

evangelischen Gesetzes sind mit jenen des mosaischen Gesetzes insofern Eins, als sie auf den Grundlagen desselben Glaubens ruhen, unterscheiden sich aber von denselben dadurch, daß sie auf die bereits vollzogene Erlösung zurückweisen, während die alttestamentlichen Sacramente dieselbe als etwas künftig Eintretendes vorbedeuteten. Ein vorbedeutender Charakter geht aber auch den neutestamentlichen Sacramenten nicht ab, sofern sie das der jenseitigen Vollendung Vorbehaltene vorbilden. Der Hauptunterschied der neutestamentlichen Sacramente von den alttestamentlichen besteht darin, daß sie die Gnade, welche durch ihre Vermittelung gespendet wird, nicht bloß sinnbildend andeuten, sondern in sich selber enthalten.[1] Über das Wie dieses Enthaltens gehen die Meinungen auseinander; Bonaventura, welcher mehrere dieser Meinungen anführt, entscheidet sich dafür, daß den Medien der sacramentalen Heilsvermittelung eine Kraft der Gnade inexistirt, welche sie gewissermaßen zu einer vor Gott giltigen Anweisung auf die übernatürlichen Wirkungen macht, die nach göttlicher Anordnung an die einzelnen Sacramente geknüpft sind. Thomas hingegen läßt den sinnlichen Medien der sacramentalen Heilsvermittelung eine übernatürliche Kraft einwohnen, vermöge welcher sie zu Instrumenten des göttlichen Agens gestempelt werden; sie sind gleichsam die Gefäße der durch sie zu spendenden Gnade. Peter von Tarentasia erklärt diese Ansicht für die sicherere; auch Richard tritt ihr bei, obschon er jene Bonaventura's gleichfalls für zulässig hält. Durand tritt der Ansicht des heiligen Thomas bei, entstellt sie jedoch durch einen ungehörigen Zusatz, sofern er den durch bestimmte Sacramente der Seele ertheilten Charakter aus einer dem Sacramente ertheilten Kraft erklärt, und überdieß diese Ansicht fälschlich als jene des Thomas selber ausgibt. Heinrich scheint die Meinung Bonaventura's zu theilen, streift aber andererseits an die thomistische Ansicht an. Rickel hält letztere für die richtigere und der Würde des neutestamentlichen Sacramentes angemessenere, so wie sie auch die alten Zeugen der kirchlichen Lehrtradition für sich habe. Den alttestamentlichen Sacramenten darf nicht mit dem Lombarden jede Heilswirkung abgesprochen werden;[2] eben so wenig aber kann man ihnen mit Hugo von St. Victor eine Heilswirkung ex opere operato beilegen;

[1] 4 dist. 1, qu. 4.
[2] 4 dist. 1, qu. 6.

ihnen kam bloß vermöge der Glaubensgesinnung der Operantes oder Suscipientes eine heilswirkende Kraft zu, wie Thomas und Peter von Tarentasia auseinandersetzen. Die alttestamentliche Beschneidung ist ein Correlat der neutestamentlichen Taufe, beschränkte sich aber, wie Thomas zeigt, auf Hinwegnahme des Reatus der Erbsünde, ohne eine positive Heiligung zu wirken; bei der Beschneidung der unmündigen Knäblein trat die Glaubensgesinnung der Eltern stellvertretend als Opus operantis ein. Durand meint irrthümlich, daß eine Fides formata der Eltern nothwendig war, und daß die Fides informis gemeinhin weder de condigno noch de congruo für Andere etwas erwirken könne (wogegen Matth. 7, 22). Er läugnete auch die göttliche Einsetzung von Sacramenten unter der Herrschaft des Naturgesetzes gegen die Meinung Gregor's d. Gr., Hugo's von St. Victor und aller großen Lehrer des 13. Jahrhunderts. Mit Recht betont Duns Scotus, daß Gott die Bekenner seines Namens zu keiner Zeit ohne die zum Heile nothwendigen Mittel gelassen habe; problematisch ist die Meinung des Duns Scotus, daß die bei der Beschneidung stellvertretend den Glaubensact leistenden Eltern auch einen äußeren Religionsact (Opferdarbringung) zu setzen hatten, was wol in vielen Fällen geschehen sein mag, aber nach der Ansicht eines Thomas, Bonaventura, Petrus und Richard nicht die Giltigkeit des stellvertretenden Glaubensactes bedingte.

Die Siebenzahl der Sacramente der Kirche des Neuen Bundes wird von Rickel unter unmittelbarem Anschluß an Thomas speculativ deducirt, und ebenso die Beweisführung für die unmittelbare göttliche Einsetzung derselben aus Thomas reproducirt. Die heilswirkende Kraft der Sacramente ist unmittelbar in Christi Opfertod begründet; die hierauf bezüglichen Ausführungen des Duns Scotus werden von Rickel mit besonderer Anerkennung hervorgehoben.[1] Die Meinung des Lombarden, daß die Taufe des Johannes eine den neutestamentlichen Sacramenten analoge Wirkung hatte, wird durch sämmtliche Lehrer des 13. Jahrhunderts abgewiesen, jedoch die specielle Beziehung derselben als Vorbereitungsact auf Christi Gnadenwirken hervorgehoben, welche von Durand fälschlich in Abrede gestellt wird. Die Sacramente des Neuen Bundes scheiden sich mit Rücksicht auf ihr Verhältniß zur neutestamentlichen Heilsordnung nach Thomas in drei Classen;[2] ein-

[1] 4 dist. 2, qu. 3.

[2] 4 dist. 8, qu. 2.

zelne derselben waren der Sache nach, obschon nicht mit der in der neutestamentlichen Ordnung ihnen inhärirenden Heilsgnade im Alten Bunde vorhanden, wie die Buße, Priesterweihe und Ehe; anderen, nämlich der Taufe und Eucharistie, entsprach ein analoges Correlat im Alten Bunde; Firmung und letzte Ölung sind ohne solche alttestamentliche Correlate, sind daher im Alten Testamente gar nicht vorbedeutet.

Rickel widmet gleich allen anderen mittelalterlichen Theologen die verhältnißmäßig ausführlichste Behandlung den vier Sacramenten der Taufe, Eucharistie, Buße und Ehe. Wir beschränken uns hier auf Wiedergabe dessen, was er über die Eucharistie und Buße beibringt. Die reale Gegenwart Christi im Altarssacramente[1] wird von Wilhelm von Paris als unabweislich daraus deducirt, daß der menschgewordene Gottessohn in demselben sein Wirken als Hoherpriester, Fürsprecher und Arzt der Seelen der Gemeinde der Glaubenden appliciren will. Thomas zeigt, daß die Selbstdarbietung Christi im Sacramente als Seelenspeise jeder rohsinnlichen Deutung entrückt ist durch die Art und Weise, wie man sich die Gegenwart Christi im Sacramente zu denken hat; denn der Leib Christi ist daselbst nicht commensurativ und localiter, auch nicht per propriam quantitatem, sondern nur concomitativ gegenwärtig. Da der Verwandlungsact auf die Hervorbringung des Leibes und Blutes Christi im Sacramente abzielt, so ist die Seele Christi nicht vi Sacramenti, sondern vermöge einer natürlichen Concomitanz zugegen; dasselbe gilt vom Blute Christi in Bezug auf die Gegenwart Christi unter der Brotsgestalt, vom Leibe Christi in Bezug auf die Gegenwart unter der Gestalt des Weines. Der Präsenzmodus Christi im Sacramente wird von Thomas richtiger angegeben als von Ägydius, welcher den Leib Christi ratione substantiae auf dem Altare und in der Hostie gegenwärtig sein läßt, trotzdem daß er selber wiederholt sagt, daß es der Substanz nicht zukomme, secundum se an irgend einem Orte zu sein. Thomas sagt ganz richtig, daß Christi Leib insofern im Sacramente gegenwärtig sei, als die Brotsubstanz in denselben verwandelt wird. Gegen Wilhelm von Auxerre, nach dessen Dafürhalten der sacramentale Leib Christi erst durch Brechung der Hostie in den einzelnen Theilen der Hostie als ganzer gegenwärtig ist, bemerkt Thomas, daß der Leib Christi

[1] 4 dist. 10, qq. 1—5.

nicht circumscriptive in der Hostie gegenwärtig ist, wie angenommen werden müßte, wenn er vor der Brechung der Hostie nicht als ganzer in jedem Theile der Hostie enthalten wäre. Da Christi Leib weder circumscriptive noch definitive im Sacramente enthalten ist, so unterliegt er auch nicht per se, sondern nur per accidens der Bewegung der Gestalten, unter welchen er enthalten ist. Durand will selbst das Bewegtwerden per accidens nicht zugeben; daraus würde aber folgen, daß der Leib Christi in der consecrirten Hostie gar nicht enthalten sei. An der scotistischen Theologie des Altarssacramentes hat Rickel vieles auszusetzen, vor allem dieß, daß der Leib Christi nur secundum nudam essentiam ohne seine Accidenzen und ohne die Seele Christi im Sacramente enthalten sein soll, womit Scotus das nach Thomas concomitanter Gegenwärtige in ein gar nicht Gegenwärtiges verwandeln zu wollen scheint. Eben so widerspricht er der gemeingiltigen Lehre der Theologen durch die Behauptung, daß die vom Leibe getrennte Menschenseele und der englische Intellect natürlicher Weise die Gegenwart Christi im Sacramente percipiren können, während doch die eucharistische Präsenz ihrem Wesen nach etwas Übernatürliches ist, und daher vermöge der Visio beata Gegenstand der geistigen Anschauung werden kann. Bezüglich der Frage, ob der sacramentale Christus, der von keinem leiblichen Auge geschaut wird, sich selber sehen könne, gibt Heinrich von Gent die richtige Antwort, daß Christus, soweit er unter den Gestalten des Brotes und Weines enthalten ist, nicht sich selber sehen könne, daß aber Christus als im Himmel Seiender sich selbst als den im Sacramente Gegenwärtigen schaue. Nur geht Heinrich zu weit, wenn er annehmen zu wollen scheint, daß die Dimensionen des himmlischen Leibes Christi und die Dimensionen des in Christi Leib verwandelten Brotes völlig auseinander seien, um hieraus zu begründen, daß der sacramentale Leib Christi nicht die Gestalt und organische Gliederung des himmlischen Leibes Christi habe und deßhalb nicht mit dem Organe des Gesichtssinnes begabt sei. Letzteres ist wol richtig; nebstbei aber steht es fest, daß innerhalb der Dimensionen des verwandelten Brotes auch die Dimensionen des himmlischen Leibes Christi enthalten seien, wenn schon nicht localiter. Heinrich's Ansicht läuft auf ein Vorhandensein des Leibes Christi im Sacramente per concomitantiam hinaus, was dem Begriffe der Wesensverwandlung des Brotes widersprechen würde. Richtig ist indeß seine weitere Behauptung, daß der sacramentale

Leib Christi in keinerlei Weise von den Species oder sinnlichen Gestalten des Sacramentes berührt werde. Rickel will sich nicht dabei aufhalten, daß Heinrich zufolge seiner Annahme einer von der Seele als Wesensform des Menschen unterschiedenen Form des Menschenleibes als solchen das consecrirte Brot in die durch die Forma corporeitatis formirte Leiblichkeit Christi verwandelt werden läßt;[1] es würde demzufolge die Substanzialform des Brotes in die Forma corporeitatis des Leibes Christi verwandelt werden. Wenn nun dieß nicht angeht, und andererseits die Substanzialform des Brotes sicher nicht in die Seele Christi als Wesensform des Leibes Christi verwandelt werden soll, so muß man fragen, in was sie eigentlich verwandelt wird? Bonaventura sagte, daß Materie und Form des Brotes in den Leib Christi als solchen, sofern er etwas von der Seele Unterschiedenes ist, verwandelt werden. Thomas aber lehrt, daß die Substanzialform des Brotes in die Substanzialform des Leibes Christi verwandelt werde, und sagt häufig genug, daß es nur Eine Substanzialform des Menschenwesens gebe, nämlich die rationale Seele. Heinrich betont dieß mit Recht als einen schwierigen Punct in der thomistischen Theologie des Altarssacramentes, und schlägt vor, die thomistische Lehre von der Verwandlung der Substanzialform des Brotes in die Substanzialform des Leibes Christi nicht auf die Seele Christi als Rationalprincip, sondern lediglich auf sie als Formursache des Leibes Christi zu beziehen. In der That scheint dies der einzig mögliche Ausweg in der Zurechtlegung der thomistischen Ansicht zu sein, wobei nur zu bedauern ist, daß Heinrich diese Auskunft bloß zur Ehrenrettung des von ihm hochgehaltenen Thomas vorschlägt, während er selber bei seiner oben erwähnten Annahme stehen bleibt, die auch von Scotus getheilt wird. Beide erheben gegen die normale theologische Ansicht den Einwand, daß derselben zufolge ein vor der Kreuzigung Christi vorhanden gewesenes eucharistisches Brot beim Verscheiden Christi in einen Cadaver hätte verwandelt werden müssen; sie übersehen, daß in Kraft der fortdauernden hypostatischen Union des getödteten Leibes Christi mit dem Logos auch der getödtete Leib Christi nicht zum Cadaver werden konnte. Ägydius sucht den Schwierigkeiten der normalen Ansicht dadurch abzuhelfen, daß er die Substanz des Brotes in die bloße Materie des Leibes Christi verwandelt werden läßt, was indessen

[1] 1 dist. 11, qu. 1.

nicht nur mit den Anschauungen eines Thomas, Albert, Petrus, Richard u. A. nicht vereinbar ist, sondern auch anderweitige Schwierigkeiten bereitet, welche Ägydius nicht zu beseitigen vermag, daher es bei der Conversio totius in totum, einer Substanz in die andere zu verbleiben hat. Rickel bringt in der Sacramentenlehre, und namentlich in der Lehre vom Altarssacramente die Lehrmeinungen des ihm örtlich und zeitlich nahegerückten Ägydianers Thomas von Straßburg zur Sprache;[1] so in der vielfach ventilirten Frage, ob die nach Vollzug des Transsubstantiationsactes zurückbleibenden Accidenzen des Brotes, welche der gewöhnlichen Ansicht zufolge die Accidenz der Quantität zum Subjecte haben, durch Gottes Allmacht ohne Subject sustentirt werden könnten, wie Bonaventura entschieden behauptet.[2] Thomas von Straßburg zählt eine Reihe von Accidenzen auf, bei welchen dieß, da sie formaliter eine Beziehung aussagen, undenkbar sei. Rickel enthält sich wol einer förmlichen Zustimmung zu dieser Ansicht, scheint sie aber der Beachtung werth zu halten, so wie er auch das Bemühen Ägyd's, statt mit Thomas zu einem Wunder Zuflucht zu nehmen, die Erzeugung von Asche oder Würmern aus dem verbrannten oder in Fäulniß übergegangenen eucharistischen Brote auf natürlichem Wege zu erklären, nicht unerwähnt lassen will,[3] obschon er gegen die Richtigkeit der Erklärung wegen anderer vorhin erwähnter Incorrectheiten der ägydianischen Abendmalstheorie Bedenken hegt.

Beim Bußsacramente handelt es sich zunächst darum, genau und richtig zu bestimmen, in welchem Sinne die Buße eine Tugend, und in welchem Sinne sie Sacrament sei.[4] Rickel hält sich an die von Thomas gegebenen Bestimmungen, welcher hervorhebt, daß der Mensch im Bußacte sich als Empfangender und Handelnder verhält; so weit er sich als Empfangender verhält, ist die Buße Sacrament, so weit er sich als Handelnder verhält, ist sie ein besonderer Tugendact, der zur sacramentalen Seite des Bußactes in engster Beziehung steht, sofern es sich nämlich um eine Reinigung des Büßenden von der durch die Sünde verwirkten Schuld und Strafe handelt. Die Bußtugend ist keine theologische, wol aber eine religiöse Tugend, sofern

[1] Über den Grund dessen vgl. Bd. III, S. 197.

[2] 4 dist. 14, qu. 1.

[3] 4 dist. 12, qu. 2.

[4] 4 dist. 14, qu. 1.

es sich um Wiedergutmachung der Gott zugefügten Beleidigungen handelt. Thomas' Behauptung, daß die alten Philosophen in ihrer Auffassung der Tugenden die Beziehungen derselben auf Gott schlechthin außer Acht gelassen hätten, wird von Rickel als eine zu ausschließliche bemängelt; Plato und die Platoniker haben das tugendhafte Wirken mit der Unsterblichkeitslehre in engste Verbindung gebracht, und demselben eine ausdrückliche Beziehung auf die selige Vollendung des Menschen in Gott gegeben. In Bezug auf das Subject der Tugend[1] stimmen Thomas und Bonaventura darin überein, daß das Irascibile als Vis affectiva des rationalen Willens der specifische Träger des Bußactes sei; Rickel verbessert dieß dahin, daß der Wille als solcher mit specieller Beziehung auf das Object des Bußactes als Träger der Bußgesinnung anzusehen sei. Die Virtus poenitentiae ist nur in Denjenigen möglich, welche vom Bösen zum Guten bekehrt worden sind, in diesen aber nach Thomas eine auch in der seligen Vollendung fortdauernde Willensstimmung, nur daß an die Stelle des Schmerzgefühles der Reue der unverlöschliche freudige Dank gegen den göttlichen Erbarmer tritt. Die Meinung des Thomas von Straßburg, daß, weil Christus alle Tugenden an sich haben mußte, auch die Virtus poenitentiae, soweit sie Schmuck der Seele ist, in ihm nicht fehlen durfte, wird von Rickel als fehlerhaft verworfen; der Wille Christi, für die Sünden der Menschen Genugthuung zu leisten, war einzig heilige Liebe. Wol aber ist Richard von Media Villa zuzustimmen, welcher in den durch einen vorzeitigen Tod dem Lose des Sündigens entrückten Seelen der Unmündigen einen Habitus poenitentiae als bleibende Seelenstimmung im Jenseits voraussetzt.

Rickel bezeichnet mit Thomas Aquinas Contrition, Beicht und Genugthuung als die drei integrirenden Bestandtheile des Bußsacramentes, und verwirft Albert's Bezeichnung derselben als Partes potestativae.[2] Duns Scotus, welcher das Wesen des Sacramentes ausschließlich in die priesterliche Absolution verlegt, wird von Rickel strenge getadelt, da er sich gegen die gesammte Lehrtradition der Kirche und der kirchlichen Schulen auflehne. Bonaventura, der mit

[1] 4 dist. 14, qu. 2.

[2] Quod stare nequit, quoniam totum potestativum adest cuilibet suae parti completae secundum rationem suae essentiae; tota autem ratio poenitentiae non est in quolibet horum, nec unum eorum includit alterum. 4 dist. 16, qu. 1.

allen übrigen Lehrern die drei Theile des Bußsacramentes als Partes integrales desselben bezeichnet, hält dafür, daß Contrition, Beicht und Genugthuung in gewissem Sinne als Partes potestativae der Pönitenz als Tugendactes genannt werden können.[1] Die Contrition verhält sich nach Thomas als Poenitentia interior zu den Acten der Confession und Satisfaction als Poenitentia exterior;[2] die Poenitentia unterscheidet sich als Res sacramenti von den Acten der Poenitentia exterior, welche bloß Sacrament als sichtbares Zeichen der Res interior ist. Der Nachlaß der Sünden ist in der Poenitentia interior begründet, und demzufolge zur Res sacramenti gehörig, geht in der vollkommenen Reue sogar der sacramentalen Absolution voraus, obschon nach göttlich normirter Heilsordnung die sacramentale Absolution die abschließende und vollendende Form des Bußactes ist.

Der Bußact wirkt die Rechtfertigung des Menschen vor Gott,[3] welche als Motus ad justitiam einen Ausgangspunct und Endpunct des Motus involvirt. Der Ausgangspunct ist der Nachlaß der Sünden, der Endpunct die Vollbringung der Genugthuungswerke. Damit ist ganz wol vereinbar, daß die Rechtfertigung bei vollkommener Reue schon vor den Acten der Beicht und Genugthuung eintritt.[4] Die Causa prima der Rechtfertigung ist die Gnade und die mit ihrer Spendung verbundene Charitas, die Causa proxima formalis ist die Virtus justitiae als Status rectitudinis in Bezug auf die im Bußacte wiederhergestellte Wohlordnung der Seelenkräfte, welche durch die Sünde gestört und verkehrt worden war. Die Bekehrung und Rechtfertigung des Sünders ist ein Wunder der göttlichen Gnade,[5] welches Augustinus höher stellt, als das Werk der

[1] Virtus poenitentiae ordinat hominem, ut puniendo se faciat emendam secundum omne forum. Ideo quilibet actuum horum recipit denominationem ab habitu illo, ut poenitentia seu quoddam poenitere dicatur, sicque habere videtur rationem partis potestativae, tamen revera non habet, quia confessio non est poenitentia, nec ipsa satisfactio, sed sunt actus a poenitentia egredientes, similiter satisfactio et contritio. L. c.

[2] 4 dist. 22, qu. 1.

[3] 4 dist. 17, qu. 1.

[4] Justificatio dupliciter accipitur: primo prout correspondet ad justificari, sicque dicit motum ad justitiam (i. e. ad consumationem bonorum operum); secundo prout correspondet ad justificatum esse, et sic est praefatae justitiae effectus formalis, quoniam ea est aliquid formaliter justificatum sicut albedine dealbatum. L. c.

[5] 4 dist. 17, qu. 2.

Welterschaffung. Albert und Thomas wollen die Rechtfertigung des Sünders nur in uneigentlichem Sinne als Wunder gelten lassen, da die Erlangung der durch die Sünde verlornen Rectitudo Wiederherstellung eines natürlichen Ordnungsverhältnisses sei. Rickel bemerkt dagegen, daß zwar ein natürliches Ordnungsverhältniß der Seele zur natürlichen Rectitudo, nicht aber zur übernatürlichen Rectitudo und Glorie bestehe; daß ferner, wenn die durch die Gnade causirte Rechtfertigung des Sünders kein Wunder wäre, auch die Glorie der Seligen nicht als etwas Wunderbares gelten könnte. Auch wird von Albert und Thomas der wahre Sinn des augustinischen Ausspruches verkannt, wenn sie denselben darauf reduciren, daß das Esse gratiae höher stehe als das Esse naturae; Augustin's Meinung ist vielmehr diese, die Umwandlung eines verkehrten sündigen Willens sei ein größeres Machtwunder, als die Erschaffung eines Dinges aus Nichts, weil das noch gar nicht seiende Ding seinem Erschaffenwerden keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag, während der verkehrte Wille das Vermögen des Widerstrebens gegen Gottes Macht und Willen in sich schließt.

Aus der Allmacht der Gnade folgt nicht, daß sie etwas Ungeschaffenes sei,[1] wie diejenigen annehmen, welche sie mit dem heiligen Geiste identificiren; sie ist vielmehr, wie Thomas lehrt, eine gottgewirkte Perfection der Seelenessenz und unter die Kategorie der Qualität einzubeziehen, und zwar unter die erste Species derselben, jedoch nicht in eigentlichem Sinne als Habitus zu verstehen, sondern als Habitudo, da nicht sie, sondern die von ihr in die verschiedenen Seelenkräfte ausfließenden Tugenden die unmittelbaren Principien der tugendhaften Acte sind. Gegenüber der Ansicht des Bonaventura, daß die Gnade bloß appropriativ der Essenz der Seele zugewiesen werde, da sie im eigentlichen Sinne doch nur mittelst der Potenzen recipirt werden könne, besteht Thomas unter Rickel's Zustimmung darauf, daß sie proprie und per se von der Essenz der Seele recipirt werde,[2] welcher hiemit gewisser Maßen ein Esse divinum verliehen werden soll; von der Essenz der Seele fließt sie zunächst in den Willen aus, welchem alle übrigen Seelenpotenzen unterstellt sind, und weiter in die übrigen vom sittlichen Willen zu lenkenden Seelenkräfte. Richard

[1] 2 dist. 26, qu. 1.
[2] 2 dist. 26, qu. 2.

weicht von Thomas insofern ab, als er den Willen nicht von der Essenz der Seele, somit auch die Charitas nicht von der Gnade real unterscheidet, stimmt aber darin mit Thomas überein, daß er die Gnade per prius der Essenz der Seele zu Theil werden läßt. Durand bestreitet dieß Letztere in der Meinung, daß hiedurch die in der Natur der Sache liegende Bevorzugung des Willens vor dem Intellecte durch die Gnade beeinträchtiget werde, als ob diese Bevorzugung von Thomas nicht ausdrücklich anerkannt würde. Das von Thomas gelehrte Constituirtwerden der Essenz der Seele in Esse divino durch die Gnade erscheint Durand widersinnig, da die Seele ihrer Natur nach gottesbildlich sei, und diese essentielle natürliche Gottesbildlichkeit im Range höher stehen müßte, als die angeblich nachfolgende durch die Gnade bewirkte accidentelle Gottesbildlichkeit. Nickel nimmt an dieser Äußerung schweren Anstoß; aus ihr würde folgen, daß die Gnade, weil sie nicht Substanz ist, und mit ihr die Dona gratiae et gloriae von Gott weiter abstehen als jede geschöpfliche Substanz. Auch entgeht Durand völlig, daß die Gottesbildlichkeit der Seele Grade der Vervollkommnung zuläßt, und zwischen potentieller und vollkommen actuirter Gottesbildlichkeit ein unermeßlicher Abstand bestehe.

Die Tugend ist jener den Seelenkräften durch die Gnade ertheilte Habitus, vermöge dessen dieselben auf ihre gottgewollten Bethätigungen gerichtet sind.[1] Solche Habitus der rationalen Seelenkräfte sind, wie Thomas lehrt, nothwendig, weil die rationellen Seelenkräfte nicht naturnothwendig auf ihre normalen Bethätigungen gerichtet, diese Bethätigungen vielmehr dem Liberum arbitrium anheimgegeben sind, dessen Wahl vom Rechten und Gottgewollten abirren kann. Die Unzureichendheit des nicht im Stande der Gnade befindlichen Menschen zur Erfüllung der sittlichen Gerechtigkeit wird von Heinrich von Gent eindringlich hervorgehoben.[2] Thomas sprach in seinem Sentenzencommentar dem nicht im Stande der Gnade befindlichen Menschen das Vermögen zu, die sittlichen Gebote quoad substantiam zu erfüllen, ohne daß jedoch diese Art der Pflichterfüllung in Ermangelung der aus der Gnade stammenden Charitas einen Anspruch auf die himmlische Seligkeit begründen könnte. In der Summa theologica gieng er jedoch in den Gegenstand tiefer ein, und unterschied zwischen

[1] 2 dist. 27, qu. 1.
[2] 2 dist. 28, qu. 1.

dem Stande der Natura integra und corrupta; er gibt zu, daß der Mensch in ersterem Stande auch ohne Heiligungsgnade quoad substantiam alle sichtlichen Gebote erfüllen könnte, nicht aber im Stande der Natura corrupta; der Mensch im Stande der gefallenen Natur gleicht einem Kranken, der zwar des Vermögens der leiblichen Selbstbewegung und Thätigkeit nicht völlig beraubt ist, aber dem Gesunden es nicht gleich zu thun vermag. Daß die Handlungen der des Lichtes der christlichen Erkenntniß beraubten Ungläubigen nur böse sein können, wird von den christlichen Lehrern gemeinhin verworfen.[1] Eine Handlung, welche weder dem Glauben noch den sittlichen Geboten widerstreitet, kann nach Bonaventura keine Sünde sein; eine Tugend ohne Erkenntniß der Wahrheit kann zwar keine wahrhafte, vollkommene Tugend sein, eben so gewiß aber auch nicht als Vitium bezeichnet werden, obschon ihr ein Mangel anhaftet. Thomas unterscheidet zwischen übernatürlicher und natürlicher Tugend; erstere ist jene, in welcher durch Glaube und Liebe dem Handeln des Menschen die Richtung auf das höchste Ziel des Menschen gegeben ist, letztere diejenige, welche dieser Richtung entbehrt. Daraus folgt, daß durch die bloß natürlichen Tugenden das letzte höchste Ziel des Menschen nicht erreicht werden kann; sie sind aber Gott nicht schlechthin mißfällig, sondern haben sein Wohlgefallen insoweit, als sie am Guten theilhaben. Die Frage, ob den im Stande der Gnade gewirkten guten Handlungen ein Meritum de condigno oder de congruo zukomme, wird von Thomas durch Unterscheidung zwischen der Aequalitas quantitatis und Aequalitas proportionis beantwortet. Da der ewige Lohn unermeßlich größer ist als die menschliche Verdienstleistung, so findet zwischen Verdienst und Lohn keine Aequalitas quantitatis statt; und insofern kann von einem Meritum de condigno keine Rede sein. Gott folgt jedoch in der jenseitigen Vergeltung des Guten nicht den Regeln der Justitia commutativa, sondern jenen der Justitia distributiva, deren Zutheilungen nicht nach der arithmetischen, sondern nach der geometrischen Aequalitas bemessen sind; und insofern muß die Ansicht, welche den Werken der christlichen Tugend ein Meritum de condigno zuerkennt, als die richtigere angesehen werden. Durand mäkelt an diesen Äußerungen des heiligen Lehrers; er bestreitet gemeinhin, daß die Belohnung verdienstlicher Leistungen unter die Justitia distributiva falle, und

[1] 2 dist. 41, qu. 1.

behauptet weiter, daß auch bei dieser nicht etwa die Proportio dantis et accipientis, sondern bloß die Proportio accipientium in Betracht komme. Dieß letztere widerspricht den Worten Christi (Mark. 12, 43), daß die arme Witwe, welche zwei Pfennige in den Schatz opferte, mehr gegeben habe als die Reichen, die von ihrem Überflusse größere Gaben spendeten. Aber auch die erstere Behauptung Durand's ist nicht richtig, und widerspricht der aristotelischen Doctrin, welcher gemäß die lohnende Vergeltung unter die Erweisungen der Justitia distributiva fällt. Durand will bloß Merita de congruo gelten lassen; er beachtet nicht, wie sehr die im Stande der Heiligungsgnade vollbrachten tugendhaften Werke durch ihre übernatürliche Wirkungsursache geadelt sind, so daß kein noch so großer zeitlicher Lohn als entsprechende Vergeltung derselben gelten könnte. Also muß die ewige Seligkeit als der ihnen angemessene Lohn angesehen werden; und dieser hat, da ein geringerer Lohn nicht genügen würde, als eine Lohnung de condigno zu gelten.

Das bisher Mitgetheilte reicht aus, über Werth und Bedeutung des Sentenzencommentars zu verständigen. Wir stehen nicht an, denselben neben dem im zweiten Theile dieser Arbeit ausführlich beleuchteten Werke des Capreolus als die bedeutendste theologische Leistung aus der Mitte des 15. Jahrhunderts und als eine wesentliche Ergänzung des Werkes des Capreolus zu bezeichnen. Während dieses eine kritische Überschau der gesammten nachthomistischen mittelalterlichen Scholastik bietet, wird uns in Nickel's Werke die speculative Scholastik des 13. Jahrhunderts in allen ihren namhaften Vertretern vorgeführt; es existirt kein anderes Werk, welches in allen besonderen theologischen Fragen so eingehende Informationen über die Meinungen und Anschauungen sämmtlicher Lehrer das 13. Jahrhunderts böte. Es ließe sich der theologische Lehrbegriff jedes einzelnen aus ihnen fast vollständig aus den in Nickel's Werke reichlich enthaltenen wortgetreuen Anführungen zusammenstellen. Daraus ergibt sich der Werth desselben für die Dogmengeschichte des 13. Jahrhunderts, welcher um so höher zu veranschlagen ist, je schwerer die Werke eines Theiles der von ihm berücksichtigten Autoren zugänglich sind. Die Nebeneinanderstellung der mannigfach individuirten Auffassungsweisen aller bedeutenden Lehrer des 13. Jahrhunderts in jeder besonderen Lehrfrage gewährt einen höchst interessanten Einblick in das geistige Leben des Jahrhunderts, wie er sonst nirgends sich findet, und namentlich in der

neueren Literatur über die mittelalterliche Scholastik bisher noch völlig fehlt. In Folge dessen behauptet Rickel's Sentenzencommentar einen von dem Urtheile über seine selbsteigene theologische Grundrichtung unabhängigen Werth; es verschlägt nichts, daß er, wenn schon im Ganzen und Großen an Thomas sich anschließend, doch vorzugsweise sich eklektisch verhält; eben diesem Verhalten sind die überaus reichhaltigen und instructiven Aufschlüsse, die seine Arbeit bietet, zu verdanken. Rickel ist kein Thomist; er hält sich an die Lehrauctorität des heiligen Thomas, soweit es sich für ihn um die Gewinnung eines vollen ungeschwächten Supranaturalismus handelt; er geht von Thomas ab, so weit bei diesem der Einfluß des Aristoteles jenen des Neuplatonismus überwiegt, welcher letztere der Denkrichtung Rickel's unverkennbar mehr zusagt.

Als Gegenstück zu Rickel's Sentenzencommentar läßt sich jener des Tübinger Lehrers Gabriel Biel († 1495) hervorheben,[1] welcher sich an die occamistische Schultradition anschließt, und außer Occam, auf dessen Theologie er sein Sentenzenwerk eigentlich stützte,[2] einen Gregor von Rimini, d'Ailly, Heinrich von Oyta, Holkoth als seine Gewährmänner anführt, nebstbei auch mit Richard von Media, Duns Scotus, Thomas Aquinas, Gerson sich auseinandersetzt. Er erwähnt im Eingange seines Werkes, daß Occam nur das erste Buch der Sentenzen des Lombarden eingehend commentirt habe; daher Biel für die drei folgenden Bücher an andere dem Occam denkverwandte Gewährsmänner sich halten will; er erklärt aber zugleich, trotz seiner Hochhaltung Occam's auf das Recht der eigenen Meinung nicht zu verzichten, und seinen Hauptgewährsmann da, wo derselbe sich untreu zu werden scheint, berichtigen zu wollen. Als die höchste aller theologischen Auctoritäten ehrt er den heiligen Augustinus; als die absolute

[1] Über Leben und Schriften G. Biel's vgl. Linsenmann, Tüb. Quartalschr., Jahrgang 1865, SS. 195 ff. Beleuchtung der Stellung Biel's in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik und des Charakters seiner Lehre ebendas. SS. 449 ff. u. 601 ff.

[2] Daher der Titel desselben: Collectorium ex Occamo in der Ausgabe vom Jahre 1514. Über die verschiedenen Ausgaben des Werkes vgl. Linsenmann, S. 219. Der letzten derselben (Brescia, 1574; 4 Voll. 4°) ist die von Biel's Schüler Wendelin Steinbach herrührende Ergänzung des Werkes angeschlossen, welche schon früher separat erschienen war unter dem Titel: Supplementum in XXVII distinctiones ultimas Sententiarum (Tübingen, 1520). Biel's eigene Arbeit reicht bis 4 dist. 23.

Regel des theologischen Vorgehens gilt ihm die autoritative Entscheidung der Kirche.

Biel erklärt im Eingange seines Sentenzenwerkes,[1] daß man der Theologie den Charakter einer Wissenschaft zwar nicht schlechthin absprechen, aber auch nicht in eigentlichem Sinne zuerkennen könne. Ersteres liefe darauf hinaus, daß alles vom zeitlichen Erdenmenschen wirklich Gewußte der Philosophie angehöre, womit die Existenzberechtigung der Theologie in Abrede gestellt wäre; die Theologie kann aber keine Wissenschaft in eigentlichem Sinne genannt werden, weil die Zustimmung zu den in ihr gelehrten Wahrheiten vom Glauben abhängt, also nicht aus innerer Vernunftnöthigung hervorgeht. Demzufolge fehlt es der Theologie auch an jener inneren, streng in sich geschlossenen systematischen Einheit, welche zur Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes gehört;[2] es fehlt ihr die strenge Einheitlichkeit des Wissensobjectes, da wol im Allgemeinen Gott ihr Wissensobject ist, dieses aber unter verschiedene Gesichtspuncte fällt, welche wegen Mangel an intuitiver Erkenntniß ihres gemeinsamen Hauptobjectes sich nicht einem absoluten rationalen Gesichtspuncte einordnen lassen. Die Theologie fällt demnach als Wissenschaft in eine Mehrheit specifisch distincter Wissenshabitus auseinander, sie hat einen so zu sagen aggregativen Charakter. Die Einheit des theologischen Wissenshabitus ist lediglich im Habitus der Fides infusa gegeben; in diesem sind aber die diversen Objecte der theologischen Wissenschaft nicht als wissenschaftlich Verstandenes, sondern als Geglaubtes geeiniget. Mit der Fides infusa ist die vollkommenste Gewißheit des Inhaltes der theologischen Erkenntniß gegeben; diese Gewißheit ist jedoch nicht jene des rationalen wissenschaftlichen Erkennens, da das übernatürliche Glaubenslicht etwas seiner Natur nach vom natürlichen Vernunftlicht Unterschiedenes ist. Es beruht auf einer ungerechtfertigten Fusion des natürlichen Vernunftlichtes mit der übernatürlichen Erleuchtung, wenn für die Theologie der Charakter einer Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes beansprucht wird.

Biel unterscheidet zwischen eingegossenem und erworbenem Glaubenshabitus. Nur in Bezug auf ersteren kann die Theologie als ein numerisch Einer Habitus des Intellectes bezeichnet werden, während

[1] Sentt. Prolog., qu. 7.

[2] Sentt. Prolog., qu. 8.

der erworbene Glaube mit der Vielheit und Verschiedenheit der Acte, durch welche er erworben wird, auch eine Vielheit und Verschiedenheit der aus diesen Acten erwachsenen Habitus involvirt.[1] Der eingegossene Glaubenshabitus ist eine von Gott in der Seele hervorgebrachte Qualität, und bezieht sich unter Einem auf alle von Gott geoffenbarten Lehrstücke des Glaubens in deren unzerreißbarer Zusammengehörigkeit, daher er durch jede Abirrung von irgend einem einzelnen aus diesen Lehrstücken zerstört wird;[2] der erworbene Glaubenshabitus erwächst aus der Wiederholung bestimmter Glaubensacte, welche eine bestimmte besondere Wahrheit zum Inhalte haben, daher nach der Zahl der geglaubten Wahrheiten sich auch die Zahl der Habitus vervielfältiget, in Folge dessen mit der Abirrung von einer bestimmten einzelnen Glaubenswahrheit das gläubige Festhalten an anderen besonderen Wahrheiten zusammenbestehen kann. Der Glaubenshabitus involvirt seinem Begriffe nach die Inclination zu den Acten des Glaubens; der eingegossene Habitus bedeutet aber eine Inclination zum Glauben im Allgemeinen ohne Hinwendung zu einem speciellen Objecte des Glaubens; diese Hinwendung muß durch die particulären erworbenen Glaubenshabitus vermittelt werden. Daraus folgt, daß zum gläubigen Festhalten der einzelnen Lehrstücke des Glaubens die Fides acquisita nothwendig ist. Daß auch die Fides infusa hiezu nothwendig sei, läßt sich nicht durch natürliche Vernunftgründe erweisen, wird aber ausdrücklich in der Schrift gelehrt. Da Glaube und Wissen einander nicht ausschließen, so kann der eingegossene Glaubenshabitus mit dem Wissensacte bezüglich einer bestimmten Glaubenswahrheit zusammenbestehen,[3] keineswegs aber der erworbene Glaubenshabitus mit dem durch Demonstration erzeugten Wissenshabitus, da die Evidenz des letzteren mit der dem ersteren eigenthümlichen Nichtevidenz sich nicht verträgt. Damit will jedoch nur gesagt sein, daß an die Stelle des erworbenen Glaubenshabitus im irdischen Zeitleben niemals die evidente Erkenntniß der Objecte des Glaubens treten, und umgekehrt das rational Evidente nicht Sache des Glaubens sein könne. Die

[1] Accipiendo theologiam, ut includit fidem acquisitam et habitus acquisitos evidentes tam propositionum quam consequentiarum, quam etiam actus comprehensivos complexorum et incomplexorum non est una numero. Sentt. Prolog., qu. 8.

[2] 3 dist. 23, qu. 2.

[3] 3 dist. 24, qu. un.

durch Demonstration erworbene wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubenswahrheiten hellt nicht das innere Wesen der Glaubensobjecte auf; sie beschränkt sich auf die Erweisung des Statthabens dessen, was Gegenstand des Glaubens ist, und selbst dieses Statthaben läßt sich, soweit es auf die scientifische Demonstration ankommt, nicht mit rationaler Evidenz sicherstellen. Beleg dessen ist die gesammte Gotteslehre im Lichte der in Biel's Sentenzenwerke ihr gewordenen Beleuchtung. Von Gott läßt sich so viel demonstrativ erweisen, daß er als Primum conservans existiren muß, da sich in Bezug auf die Ursachen der Erhaltung der Dinge kein Regressus in infinitum annehmen läßt. Daß es nur Ein Ens simpliciter primum gebe, läßt sich probabel machen, aber nicht strenge beweisen; Gottes Einheit ist demnach keine Sache rationeller, sondern nur gläubiger Gewißheit. Der Glaube lehrt, daß der Eine Gott in drei Personen existirt; die rationelle Vereinbarung der Dreiheit mit der Einheit in Gott geht über die Kräfte des menschlichen Verstandes, daher sich Gregor von Rimini, Petrus Aureolus, Adam,[1] Oyta und Holkot bei diesem Probleme nicht lange aufhalten, und ein längeres Verweilen dabei für verlorne Mühe halten. Was wir von Gott zu erkennen vermögen, bezieht sich bloß auf seine Essenz oder Quiddität, und dieß insoweit, als sie erstens unter einen Gott und die Creaturen umfassenden Gedanken fällt, und insofern weiter die einzelnen Bestandtheile unserer zusammengesetzten Vorstellung von Gott sich aus den Dingen abstrahiren lassen. Gott fällt nämlich mit den Creaturen unter den Begriff des Seienden; von den Geschöpfen lassen sich die Notionen Weisheit, Gerechtigkeit, Güte u. s. w. abstrahiren, und auf Gott übertragen als Eigenschaften des ungeschaffenen Seins denken. Endlich ist uns Gott auch in einem connotativen oder negativen Conceptus simplex erkennbar z. B. als erste Ursache, als Unveränderlicher, Unvergänglicher, Incausabilis, Ewiger u. s. w. Von Spuren oder Abbildern der göttlichen Dreieinigkeit in den Geschöpfen kann nur in uneigentlichem Sinne die Rede sein; denn die Vollkommenheiten der Dinge sind, wie die Dinge selber in Gott nicht formaliter, subjective und essentialiter, sondern objective, formaliter und eminenter. Daß Gott eine distincte und klarste Erkenntniß der Dinge außer ihm habe, ist wol durch den Glauben gewiß, aber durch rationale Gründe

[1] Siehe oben S. 93, Anm. 1.

nicht streng erweisbar; denn die zum Behufe dessen angenommenen Ideen der Dinge in Gott sind bloße Fictionen, die göttliche Essenz ist durch sich selbst die Erkenntniß alles Wirklichen und Möglichen. Wie Gott alles zufällige Künftige evidenter und certitudinaliter wissen könne, vermögen wir uns, da wir aus dem göttlichen Vorherwissen jeden deterministischen Einfluß auf das contingente Geschehen ausscheiden müssen, nicht klar zu machen. Da sich nicht evident machen läßt, daß Gott Anderes außer sich wolle, so läßt sich auch nicht beweisen, daß Gottes Wille allezeit geschehe. Die Allmacht Gottes ist nur durch den Glauben gewiß: eben so ist es unmöglich, philosophisch zu beweisen, daß Gott eine freie, also nicht naturnothwendig wirkende Causa effectiva sei — so wie, daß Gott die absolute Ursache (causa immediata) alles Geschehens sei. Es lassen sich ferner keine zureichenden Vernunftgründe auffinden, um darzuthun, daß die reinen Geistwesen und die himmlischen Körper durch eine höhere Causalität über ihnen hervorgebracht seien. Daß eine Creatur nicht schaffen könne, läßt sich durch Vernunftgründe zwar probabel machen, aber nicht strenge erweisen. Da sich nicht beweisen läßt, daß Gott jede Wirkung, die er setzt, propter amorem sui setze, und daß er solche Wirkungen außer sich setze, so läßt sich auch nicht durch Vernunftgründe darthun, sondern nur im Glauben festhalten, daß er die Endursache aller Dinge sei.

Biel's rationale Gotteslehre ruht auf bestimmten erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen, jenen ähnlich, welche wir bereits früher bei Occam, Gregor von Rimini, d'Ailly kennen gelernt haben. Er geht aus von den Unterscheidungen zwischen sinnlicher und intellectueller, incomplexer und complexer, intuitiver und abstractiver Erkenntniß.[1] Sowol die sinnliche, als auch die intellective Erkenntniß kann entweder eine incomplexe oder complexe Erkenntniß sein; die incomplexe Erkenntniß ist ihrerseits wieder entweder eine intuitive oder abstractive Erkenntniß. Eine intuitive Erkenntniß haben wir nicht bloß von sinnlichen, sondern auch von intelligiblen Objecten; wie jedoch die intuitive Erkenntniß der sinnlichen Dinge durch die Gegenwart des Objectes bedingt ist, und nach Entrückung desselben nur durch ein Wunder uns erhalten bleiben könnte, so ist auch unsere Intuition der intelligiblen Dinge begränzt, und hat nicht die Habitus, sondern bloß die Acte der seelischen Potenzen zu ihrem Objecte. Die abstractive Er-

[1] Sentt. Prolog., qu. 1.

kenntniß ist doppelter Art, sofern in ihr entweder von der Vielheit singulärer Objecte, die unter einen gemeinsamen Begriff fallen, oder von dem Existentsein oder Nichtexistentsein eines Dinges, sowie von den die Existenz oder Nichtexistenz significirenden Accidentalitäten hinweggesehen wird. In Bezug auf Gott ist dem Zeitmenschen nur eine abstractive Erkenntniß möglich; diese ruht als natürliche Erkenntniß auf unserer intuitiven Erkenntniß der geschöpflichen Dinge, und muß, soweit diese nicht ausreicht, durch eine unmittelbare göttliche Belehrung ergänzt werden, ohne daß jedoch durch diese uns dasjenige evident gemacht werden könnte, was nur auf Grund einer intuitiven Gotteserkenntniß evident zu werden vermöchte. Dahin gehören alle sogenannten contingenten theologischen Wahrheiten z. B. die Auferstehung der Todten, das Gericht über die Lebendigen und Todten, die ewige Beseligung; zweifelhaft bleibt, ob man auch den Satz: Deus est homo, hieher zu rechnen habe, weil trotz des thatsächlichen Vollzuges der Menschwerdung Gottes die Gottheit Christi den sterblichen Zeitmenschen, in deren Mitte er erschienen ist, kein Gegenstand der Anschauung sein konnte. In Bezug auf die sogenannten nothwendigen theologischen Wahrheiten ist zu unterscheiden zwischen solchen Sätzen, in welchen die Evidenz der connotativen Prädicate Gottes von der Evidenz einer contingenten Proposition abhängt, und zwischen anderen Sätzen, in welchen die Evidenz der von Gott ausgesagten Prädicate von der Evidenz contingenter Propositionen unabhängig feststeht. Sätze ersterer Art könnten nur auf Grund einer intuitiven Gotteserkenntniß evident werden (z. B. der Satz: Deus est incarnabilis). Die Sätze letzterer Art sind theils Propositiones per se notae, theils demonstrable Sätze; demonstrable Sätze sind solche, welche durch indistincte Erkenntnisse von Gott constituirt werden, Propositiones per se notae jene, in welchen entweder Subject und Prädicat, oder eines von beiden eine distincte Erkenntniß von Gott ausdrückt.[1] Eine distincte Erkenntniß von Gott ist jene, welche nur dasjenige betrifft, was Gott an sich ist ohne irgend welche Beziehung auf etwas außer ihm; die indistincten Erkenntnisse betreffen dasjenige, was Gott mit den Creaturen gemeinsam zukommt oder ihm im Unterschiede von den Creaturen eigen ist. Die Propositiones per se notae sind Prämissen der aus ihnen abzuleitenden Conclusionen, und gehen ihrer Natur

[1] Sentt. Prolog., qu. 2.

nach der Demonstration voraus. Da nun aber unsere Erkenntniß der von Gott nothwendig geltenden Wahrheiten auf Demonstration beruht, so sind die höchsten Erkenntnisse von Gott, welche Inhalt der Propositiones per se notae sind, unserer Einsicht völlig entrückt, sie sind für uns lediglich Gegenstand des Glaubens.[1] Unter diese unserer zeitlichen Erkenntniß entrückten denknothwendigen Wahrheiten gehören nicht bloß die distincten Concepte von Gott, sondern auch eine bestimmte Art der dem Bereiche der indistincten Concepte angehörigen Conceptus proprii. Die indistincten Concepte von Gott zerfallen nämlich, wie schon erwähnt, in Conceptus Deo et creaturae communes und in Conceptus soli Deo proprios. Diese letzteren sind gleich ersteren entweder absolute oder connotative Concepte. Die absoluten Conceptus proprii sind entweder einfache oder complexe Concepte; einfache Conceptus proprii de Deo sind uns im irdischen Zeitleben nicht erreichbar, sondern nur complexe Concepte, wie Substanz, Essenz, Gerechtigkeit, Weisheit, und weiter auch die einfachen und complexen Conceptus proprii connotativer Art, wie z. B. die Prädicate Creativus, Annihilativus, Infinitus, Aeternus und die daraus gebildeten complexen Notionen. Zu den absoluten Conceptus communes gehören die Concepte: Ens, Substantia, Spiritus, Sapientia, Justitia, Intellectus, Voluntas, soweit sie eben nur das absolute Sein und Wesen Gottes betreffen sollen; die connotativen Conceptus communes sind entweder affirmativ (Productivus, Conservativus, Destructivus) oder negativ (immortalis, incorporeus, indivisibilis).

Biel's Behauptung, daß der zeitliche Erdenmensch keinen absoluten Conceptus proprius simplex von Gott haben könne, ist gleichbedeutend mit der Läugnung einer angebornen Gottesidee. Er macht zur Vertheidigung seiner Behauptung geltend,[2] daß sich nur von einem solchen Objecte, welches Gegenstand der Anschauung ist,

[1] Propositio: „Deus est," quam format beatus cognoscens essentiam divinam in se, est per se nota . . . Propositio „Deus est" quam nos habemus, est demonstrabilis per illam quam habet beatus, praedicando in majori conceptu esse de conceptu Dei, quem format beatus, et subjiciendo respectu ejusdem conceptum Dei quem nos habemus in minori, et inferendo illam, quam nos habemus: „Deus est." Hic enim conclusio dubitabilis infertur ex praemissis per se notis. 1 dist. 3, qu. 4.

[2] Sentt. Prolog., qu. 7.

ein absoluter Conceptus proprius bilden lasse; einem Blinden lasse sich kein Conceptus proprius der Farbe und des Weißseins beibringen. Wollte man dagegen einwenden, daß der gottesbildlichen Seele doch das Vermögen, ihre Urform und ihr absolutes Ideal zu denken, nicht fehlen könne, so würde Biel antworten, daß die Gottesbildlichkeit auf den Ternar der Seelenkräfte: Memoria, Intellectus, Voluntas zu beziehen sei, das Wesen der Seele aber eben so, wie das göttliche Sein unserer Anschauung entrückt sei, und demzufolge auch keine Gottesbildlichkeit der Seelenessenz philosophisch asserirt werden könne. Die speculative Scholastik faßte die Seele als Ens universale und Gott als Ens universalissimum; die nominalisirende Scholastik spricht jedoch dem Begriffe eines Ens universale philosophische Wahrheit ab, und läßt das Universale nur als logische Allgemeinheit gelten.[1] Der speculativen Scholastik gab die Idee eines Ens universalissimum das einigende Band der Aussagen über Gottes Sein und Wesen ab; der nominalisirenden Scholastik gieng diese innere Verknüpfung ab, und so kam es, daß Biel selbst die Einheit und Einzigkeit Gottes für eine nicht streng zu erweisende Wahrheit ansehen konnte.[2] Den von Duns Scotus auf die Unendlichkeit des göttlichen Seins gestützten Beweis der Einheit und Einzigkeit Gottes läßt Biel nicht gelten, und hält dafür, daß derselbe von Occam widerlegt worden sei, welcher gezeigt habe, daß Scotus in der Führung seines Beweises sich nicht durchwegs auf evidente und unbestreitbare Voraussetzungen, sondern vielfach auf Annahmen des gläubigen Denkens gestützt habe. In der That eignet sich der rein negative Begriff des Unendlichseins nicht zur Unterlage einer speculativen Gotteslehre, und kommt, wenn er dazu gemacht werden will, schon an sich einer Evacuation der Idee des Ens universalissimum und einer Auflösung des innerlich einigenden Bandes aller speciellen denknothwendigen Aussagen über Gottes Sein und Wesen gleich. Die Unendlichkeit des göttlichen Seins und Wesens resultirt wol aus der Idee desselben, kann aber eben deßhalb nicht zur Grundlage einer ideellen Ver-

[1] Nulla res extra animam nec per se nec per aliquod additum reale vel rationis, nec qualitercunque consideretur vel intelligatur, est universalis; nisi forte signa ad placitum instituta, quae res sunt singulares, et dicuntur universalia significatione vel praedicatione. 1 dist. 2, qu. 7.

[2] 1 dist. 2, qu. 10.

ständigung über Gottes Sein und Wesen gemacht werden; der von dem Gedanken eines Ens universalissimum abgetrennte Gedanke des Unendlichen coincidirt mit dem undenkbaren Gedanken eines schlechthin formlosen Seins, welchem sich mit innerer Denknothwendigkeit die Idee des urhaften Seins als subsistenter absoluter Form alles Seienden substituirt. Und da dem urhaften Sein als absoluter Actualität die denknothwendige Bestimmtheit, die absolute Form zu sein, nicht etwas Gegebenes sein kann, so setzt sich der Gedanke der subsistenten absoluten Form in jenen der activen lebendigen Selbstformirung um, woraus weiter folgt, daß es, ehe es andere Existenzen außer sich formirend setzt, sich selber formirt, so daß die continuirliche lebendige Selbstformation Gottes die absolute Voraussetzung und das absolute Präcedens der schöpferischen Setzung alles anderen nach der causalen göttlichen Urform zu gestaltenden Seienden ist. Wir verfolgen hier den Gegenstand nicht weiter über den Punct hinaus, bis zu welchem er in der speculativen Scholastik auf dem Höhenpuncte derselben durch Thomas Aquinas entwickelt worden ist; das Ergebniß der Entwickelung war, daß die geistigen Wesenheiten universalistische Existenzen seien, unter welchen die menschliche Seele den untersten Rang, das göttliche Sein und Wesen als die absolute Totalität und Universalität die oberste Stelle einnimmt.

Viel bekämpft im Anschlusse an Occam die Lehre von der Existenz universalistischer Wesenheiten indirect durch die Polemik gegen die Unvereinbarkeit eines Universale in re mit der Singularität aller wirklichen Existenzen.[1] Natur und Suppositum treten nur in der göttlichen Essenz real auseinander; in den geschöpflichen Existenzen fallen sie sachlich in Eins zusammen. Sonach ist die menschliche Realerkenntniß durchwegs nur eine Scientia de rebus singularibus, und setzt sich aus der Erkenntniß der Res singulares zusammen. Res singulares sind nicht nur die Einzeldinge, sondern auch die im Denken unterschiedenen Theile derselben; demzufolge setzt sich bereits die Scienz von Einzeldingen aus der Beziehung der Theile desselben

[1] In individuo non est natura universalis realiter distincta a differentia contrahente; quia si ibi esset, esset pars essentialis individui. Sed inter totum et partes suas est proportio; itaque si totum est singulare, partes sunt singulares. Similiter inter partes si una pars est singularis, simul alia erit singularis. 1 dist. 2, qu. 5.

zum Ganzen des Dinges und der Theile unter einander zusammen. Die Scienz erweitert sich durch die Denkbeziehung eines Dinges oder der Theile desselben zu anderen Dingen und deren Theilen; im Ganzen aber ist jede Wissenschaft lediglich eine Zusammenfügung von Sätzen oder Aussagen über die Dinge, für deren Zusammenfügung die auf Grund der Erfahrung erkennbare Ordnung und Verknüpfung der Dinge maßgebend ist.[1] Biel's Begriff der Realerkenntniß ist sonach wesentlich ein empiristischer; es handelt sich für ihn lediglich um die logisch geregelte und sachlich richtige Zusammenfügung und Verknüpfung der auf Grund der äußeren und inneren Erfahrung eruirten singulären Erkenntnißdata. Biel's Begriff der Wissenschaft als einer nach einem bestimmten Princip geordneten aggregativen Einheit von Erkenntnissen[2] entspricht seinem Weltbegriffe und seinem Begriffe vom Menschen. Wie sein Weltbegriff nur relativ im Gottesgedanken centrirt, so auch sein Begriff vom Menschen nur relativ in der Idee der intellectiven Seele als lebendigen Principes und Trägers des Menschenwesens. Zwar verwirft Biel unter Anschluß an Gregor von Rimini[3] Occam's Unterscheidung dreier Substanzialformen des Menschenwesens,[4] und erklärt die thomistische Lehre von der Anima intellectiva als der Einen unmittelbaren Substanzialform des Menschenwesens für die richtige, ohne jedoch damit der Auffassung des mensch-

---

[1] Biel faßt den Begriff der Scienz unter den zweifachen Gesichtspunct ihres Sachinhaltes und ihrer Eigenschaft als Habitus des intellectiven Subjectes: Scientia accipitur dupliciter, uno modo aggregative pro collectione multorum pertinentium ad notitiam unius vel multorum determinatum ordinem habentium; secundo modo pro simplici qualitate vel habitu distincto contra alios habitus intellectuales. Primo modo scientia continet notitias apprehensivas simplices et complexas et adhaesivas principiorum et conclusionum, reprobationes errorum et solutiones falsarum argumentationum, diffinitiones et divisiones, secundum quam acceptionem dicitur, quod in scientia est triplex modus procedendi, scil. diffinitivus, divisivus et illativus i. e. argumentativus. Sentt. Prolog., qu. 1.

[2] Scientiae, quae est aggregative una, non est unum subjectum, sed tot subjecta quot conclusiones habentes diversa subjecta, licet inter illa potest esse multiplex ordo, scil. ordo praedicationis sive communitatis, ordo perfectionis, ordo totalitatis . Et frequenter primum inter illa assignatur subjectum scientiae aggregativae. Subjectum primum in ordine potest dici subjectum attributionis totalis. Sentt. Prolog. qu. 9.

[3] Vgl. über diesen Bd. II, S. 440 .

[4] 2 dist. 16, qu. un.

lichen Seelenwesens als eines Ens universale näher zu kommen. Thomas salvirte den mit dem empiristischen Realismus der aristotelischen Doctrin nicht wol vereinbaren universalistischen Charakter des menschlichen Seelenwesens durch reale Abscheidung der intellectiven Potenzen von der Essenz der intellectiven Seele; er läßt sie aus der Seelenessenz ausfließen, und setzt sie zu derselben in das Verhältniß des Accidens zum Subjecte; sie gelten ihm als ein Mittleres zwischen der Seelenessenz und dem seelischen Intellections- und Willensacte, und geben zugleich auch das Medium zwischen dem universalistischen Wesen der Seele und den singulären sinnlichen Außendingen ab. Ihre reale Abscheidung von der Seelenessenz entspricht dem zeitlichen Daseinsstande des Menschen, in welchem die intellective Seele nur theilweise in actu secundo ist, und zum Übergange aus dem Actus primus in den Actus secundus ihres Seinsstandes durch die Perceptionen der singulären Sinnendinge sollicitirt wird. Auf diese Weise erklärt sich, wie die Seele, obwol an sich eine universalistische Essenz, doch nur auf Grund der Apprehension der sinnlichen Einzeldinge sich in den Bereich geistiger Allgemeinheiten zu erheben vermag; andererseits aber müssen die intellectiven Potenzen der Seele als Ausflüsse der seelischen Wesenheit doch auch wieder insoweit am universalistischen Charakter der Seelenessenz theilhaben, daß in jeder intellectiven Apprehension des Einzelnen auch schon ein universalistisches Element, ein Allgemeingedanke enthalten ist, in welchem sich der göttliche Gedanke des Dinges als Universale ante rem reflectirt. Biel verwirft die reale Abtrennung der geistigen Seelenpotenzen vom Wesen der Seele, er läßt sie nicht einmal dem Begriffe nach von demselben unterschieden sein; damit entfällt nun, da die intellective Thätigkeit wesentlich auf das Singuläre als Solches gerichtet ist, der universalistische Charakter der Seelenessenz, in ihren intellectiven Thätigkeiten kann sich nur ihr singularistisches Wesen bekunden. Aus der Coincidenz der geistigen Seelenkräfte untereinander und mit dem Wesen der Seele folgt allerdings, daß die Seele wesentlich Energie ist, was sie bei Thomas nicht ist, da er das Wesen der Seele vorherrschend nur nach seinem substantivischen Charakter in's Auge faßt; Biel weiß uns jedoch über das Wesen jener Energie, welche Seele heißt, keine Aufschlüsse zu geben, da er eine rein empirische Kenntniß von den Bethätigungen derselben hat, die er überdieß nur auf das Singuläre als solches beschränkt sein läßt. In der späteren nachscholastischen Ent-

wickelung der Philosophie vermittelte der Nominalismus den Übergang zum monadistischen Individualismus, dessen Grundintention die Vermittelung des universalistischen Charakters der menschlichen Seele mit dem singulären Sein jeder besonderen Seelenexistenz war. Wenn sich nun auch von dem Grundirrthum des speculativen Monadismus nicht hinwegsehen läßt, welcher darin bestand, den metaphysischen Unterschied von Geist und Körper beseitigen zu wollen, so wird doch andererseits nicht verkannt werden dürfen, daß die Grundintention des speculativen Individualismus auf ein Problem hinwies, dessen Lösung außer dem Gesichtskreise des mittelalterlichen scholastischen Peripatetismus lag. Wenn es ganz richtig war, die menschliche Seele als Ens universale, das göttliche Wesen als Ens universalissimum zu fassen, so fehlte doch die Erkenntniß, daß der universalistische Charakter des Seelenwesens in der Idee der Persönlichkeit seine speculative Vermittelung mit dem singulären Sein jeder besonderen Seele zu finden habe, und daß das Ens universalissimum in der göttlichen Personsdreiheit sich als Res singularissima darstelle. Man wird dem durch Duns Scotus inaugurirten Bemühen der nachthomistischen Scholastik, die Gottesbildlichkeit der Menschenseele zur Personification des göttlichen Seins im trinitarischen Processe in Beziehung zu setzen, ein relatives Wahrheitsrecht nicht absprechen können, obschon dieses Bemühen mit der verfehlten Opposition gegen die thomistische Idee des göttlichen Seins als Ens universalissimum vergesellschaftet war. Dem scholastischen Nominalismus kann das negative Verdienst zugesprochen werden, daß er, aller speculativen Einsicht bar, durch sein treues Festhalten an der Lehrformel des kirchlichen Bekenntnisses ohne sein Wissen und Wollen den Übergang zu einer von der speculativen Scholastik nicht gefundenen Vermittelung der Ideen des universalistischen und singularistischen Seins anbahnen half.

Das treue Festhalten an der Lehrformel des kirchlichen Bekenntnisses und die Beschränkung der Functionen der theologischen Wissenschaft auf die richtige Interpretation derselben ist ein charakteristischer Zug bei Biel, welcher in Folge der nominalistischen Entleerung des philosophischen Denkgehaltes der scholastischen Theologie die höhere geistige Befriedigung im engsten Anschlusse an das positive Kirchenthum sucht. Dieser bei ihm entschieden vorwaltende Zug bringt ihn in eine directe Opposition zu den Bestrebungen Gerson's, auf Grund der Vertiefung in das Schriftstudium ein lebendigeres Verständniß

der christlichen Heilswahrheit zu gewinnen;[1] das uns zeitlichen Erdenmenschen erreichbare tiefere Verständniß der Schrift ist nur im Studium der positiven kirchlichen Theologie zu erreichen, deren Vertreter er im Gegensatze zu den einfachen Gläubigen als die Majores in ecclesia bezeichnet. Daß den wissenschaftlichen Aufschlüssen der Theologie die innere rationale Evidenz fehle, haben wir schon oben vernommen; gleichwol findet Biel selbst im Helldunkel der theologischen Erkenntniß etwas geistig Förderndes, welches er mit Augustinus auf eine Veranstaltung der göttlichen Weisheit zurückführt. Die Dunkelheit des Gegenstandes reizt die menschliche Forschbegierde, und wird damit Anlaß, daß dasselbe Frageproblem von Verschiedenen nach verschiedenen Seiten in's Auge gefaßt und behandelt, und damit ein reicher Vorrath anregender Gedanken erzeugt wird, durch welche das geistige Interesse an den Lehren der geoffenbarten Wahrheit und der Glaube an die göttliche Tiefe derselben lebendig erhalten wird.

Der scholastische Nominalismus stellt die Existenzberechtigung einer speculativen Theologie in Abrede, und muß sie in Abrede stellen, da ihm die göttlichen Ideen nicht als die göttlichen Medien der menschlichen Erkenntniß der Dinge gelten, sondern einfach nur die denknothwendigen Terminationen des dem Bereiche der Endlichkeit zugewendeten göttlichen Denkens bezeichnen.[2] Über die Ursachen, weßhalb das göttliche Denken gerade diese und keine anderen Terminationen habe, gibt Biel keine Aufschlüsse; Gottes Gedanken von den Dingen außer Gott sind reine Thatsächlichkeiten, auf deren Begründung das menschliche Denken zu verzichten hat. Sie dürfen nicht, wie Marsilius von Inghen will, mit der göttlichen Essenz identificirt werden; sie sind vielmehr als Objecte des göttlichen Denkens von Gott reell unterschieden, und fallen sachlich mit den ihnen entsprechenden Dingen zusammen. Sofern diese Dinge seit ewig von Gott erkannt sind, kann man ihnen, wie den Ideen selber, ein ewiges Sein zuerkennen; in Wahrheit bedeutet aber das ewige Sein der Dinge in Gott nur ihre von Ewigkeit her bestehende Factibilität, deren Reali-

[1] Fidelis legens literaliter canonem bibliae et capiens ejus sensum, acquirit plures fidei habitus et nullum scientificum. Patet, quia canon bibliae non est traditus per modum scientiae demonstrativae, ut ex evidentibus principiis deducantur conclusiones, quibus assentiatur propter principia, ex quibus deducuntur; ergo legens non acquirit habitum scientiae. 3 dist. 24, qu. un.

[2] 1 dist. 35, qu. 5.

sirung vom göttlichen Willen abhängt, während das ewige Vorhandensein der ihnen entsprechenden Ideen in Gott eine vom göttlichen Willen unabhängige Thatsache ist. Dasjenige, worauf es Occam und Biel vor Allem ankommt, ist, daß die Ideen als die Gedanken Gottes von Demjenigen, was Gott nicht selber ist, erfaßt werden; deßhalb bestreitet Biel die Ansicht d'Ailly's, welcher primär den göttlichen Sohn und heiligen Geist Object der göttlichen Idee sein läßt; die Ideen sind wesentlich Rationes factibilium, welche in Gott vorhanden gedacht werden müssen, weil das göttliche Schaffen und Wirken kein blindes und naturnothwendiges, sondern ein bewußtes und rationales Thun ist. Soweit ferner die Ideen präcise die Gedanken Gottes von demjenigen sind, was von ihm verschieden ist, und die Identification der ihrer Natur nach vielen Ideen mit der absolut Einen göttlichen Essenz abgelehnt wird, entfällt der Gedanke einer Urbildung der geschöpflichen Dinge durch das göttliche Sein,[1] und damit weiter auch die Idee eines Ens universalissimum, welches die Perfectionen aller Dinge primär und urhaft in sich vereiniget. Damit ist einer speculativen Erkenntniß der Dinge der Boden völlig entzogen; Biel geht, auf den Unterschied zwischen empirisch erkennbaren Dingen und den ihnen entsprechenden göttlichen Ideen sich stützend, so weit, zu behaupten, daß eine Erkenntniß der Ideen als solcher ausschließlich dem gläubigen Denken erreichbar sei.[2] Damit ist die Möglichkeit einer ideellen Verständigung über den Denkinhalt der christlichen Weltanschauung schlechthin aufgehoben, und eine schroffe Scheidewand zwischen dem christlichen und natürlichen Erkennen aufgeführt.

Eine unmittelbare Consequenz der Auffassung der göttlichen Idee als der von Gott erkannten Creatur ist Biel's Einstehen für die Möglichkeit eines göttlichen Schaffens von Ewigkeit her;[3] er will

[1] 1 dist. 36, qu. un.

[2] Ideae dicuntur ab Augustino formae principales, non quod sint aliquae formae minus principales, quae non sunt ideae, sed quia res ipsae creatae necessario sunt ideae, quia necesse a Deo intellectae, et prius natura et duratione intellectae, quam actualiter sint extra Deum, et cum extra Deum actualiter sunt, non necessario sed contingenter solum sunt in rerum natura . . . . Has etiam ideas solum anima rationalis, non quaelibet, sed sancta i. e. fidelis in via et beata in patria intuetur, clare cognoscit aut firmiter credit sub ratione propria ideae, i. e. cognoscit quod res omnes sunt ab aeterno distincte cognitae et ab eo productae. 1 dist. 35, qu. 5.

[3] 2 dist. 1, qu. 3.

den Gründen für die entgegengesetzte Ansicht nicht einfach jede Berechtigung absprechen, hält aber dieselben für schwächer als jene, auf welche die Möglichkeit eines Schaffens von Ewigkeit her gestützt ist. Charakteristisch ist sein Stehenbleiben bei der Möglichkeitsfrage; denn Biel glaubt an den zeitlichen Anfang der Welt, und tritt nur für die philosophische Unerweislichkeit desselben ein. Dieß wäre an und für sich nicht überraschend, da die Schwierigkeit des Erweises eines zeitlichen Weltanfanges auch von anderen Scholastikern empfunden worden ist; bezeichnend ist nur dieß, daß Biel für die Unerweislichkeit eintreten muß, weil ein Schaffen von Ewigkeit her mit seiner Auffassung der göttlichen Ideen viel leichter vereinbar ist, als ein zeitlicher Schaffensanfang. Beschränkt sich der Begriff der göttlichen Idee als dasjenige, was Biel in denselben hineinlegt, so ist in der That kein rationabler Grund zu eruiren, weßhalb das schöpferische Hervorbringen der Creatur nicht unmittelbar mit der Conception derselben im göttlichen Denken zusammenfallen sollte; und wenn dennoch vom Standpuncte des Glaubens auf einem zeitlichen Weltanfange bestanden werden muß, so folgt daraus nur, daß das der natürlichen Vernunft minder wahrscheinlich Dünkende für den gläubigen Christen als das Wahre und Gewisse zu gelten habe. Es kann dafür gelten, weil das Schaffen ein contingenter Act Gottes, und das Contingente als solches einer rationalen Necessitirung entrückt ist. Eben damit ist es aber auch der natürlichen Vernunfteinsicht entrückt,[1] welcher der Gedanke eines naturnothwendigen Wirkens der ersten Welturſache weit näher liegt, als jener eines freithätigen Schaffens.[2]

Biel sucht die Denkmöglichkeit eines göttlichen Schaffens von Ewigkeit her unter Anderem auch daraus zu begründen, daß die bereits bestehende Welt niemals zu sein aufhören wird; wie die zukünftige Dauer der Welt unbegränzt ist, so kann auch ihre Vergangenheit eine unbegränzte sein. Biel übersieht, daß die unbegränzte Dauer der Welt durch die Hineinnahme der in Gott zu vollendenden Welt in Gottes ewige Glorie bedingt ist, und der nicht in die Glorie Gottes hineingenommene Theil des geschöpflichen Seins nur zufolge

[1] Non potest probari naturali ratione, quod Deus sit causa contingenter causans. 1 dist. 42, qu. un.

[2] Deus est causa libera agens ad extra contingenter; sed hoc mere creditum est et probari non potest per rationem, ad quam non responderet infidelis. 2 dist. 1, qu. 2.

seines unlöslichen Connexes mit der Idee der Gesammtschöpfung am unvergänglichen Sein derselben theilhat, obschon nur in unvollkommener Weise, nämlich zufolge der das gesammte geschöpfliche Sein durchdringenden göttlichen Wirkungsmacht, die auch das nicht in Gottes Glorie geklärte geschöpfliche Sein hält und trägt. Mit Recht sagt Thomas, Gott sei allen Dingen per essentiam dadurch nahe, daß er ihnen als Causa essendi nahe ist. Biel will diese Begründung nicht gelten lassen;[1] es sei nicht gemeinhin wahr, daß das Movens und das Motum zusammensein müssen, und andererseits sei das Sein Gottes in den Dingen per essentiam der göttlichen Wesenheit nicht so ausschließlich eigen, daß es nicht auch einer Creatur von Gott mitgetheilt werden könnte.[2] Der Grund, weßhalb Biel den denknothwendigen Zusammenhang des göttlichen Seins per essentiam in den Dingen mit der göttlichen Seinscausirung in Abrede stellt, liegt wol unzweifelhaft in der Nichterfassung Gottes als lebendiger activer Urform der Dinge, und in der damit zusammenhängenden Verwerfung der speculativen Morphologie. Biel's Behauptung, daß zwischen der göttlichen Seinscausirung der Dinge und der essentiellen Gegenwart Gottes in den Dingen kein denknothwendiger Zusammenhang bestehe, hat ihr Correlat in dem Satze,[3] daß wenn Gott es so wollte, die menschliche Seele mit dem Leibe als Wesensform desselben vereiniget bleiben könnte, ohne daß sie fortführe, Belebungsprincip desselben zu sein. Als Wesensform mit der Materie vereiniget sein, besagt nach Biel den innigsten Grad der Einigung, der somit ein Correlat zur essentiellen Gegenwart Gottes in den Dingen constituirt; wie sonach die rationale Seele mit dem Leibe vereiniget bleiben könnte, ohne ihre Belebungsfunctionen weiter zu führen, so muß auch Gott den Dingen innigst nahe sein können, ohne daß dieß als Seinscausirung verstanden werden müßte. Nach Biel involvirt die Einigung der Form mit der Materie ein Abhängigsein der Form vom Stoffe; und es erscheint ihm deßhalb schwierig, die immaterielle, untheilbare und incorruptible rationale Menschenseele als Wesensform des Leibes zu denken,[4] daher

---

[1] 1 dist. 37, qu. un.

[2] Nihil enim implicat, aliquam intelligentiam concurrere ad productionem et conservationem omnium creatorum quibus assistit, et solum talia esse; quo posito erit in omnibus creatis per potentiam, praesentiam et essentiam. L. c.

[3] 1 dist. 30, qu. 4.

[4] 2 dist. 16, qu. un.

er die Lehre von der Anima rationalis als Forma corporis nur als kirchlich declarirten Glaubenssatz festhält. Eine derartige Glaubensnöthigung ist aber nicht in Bezug auf den speculativen Begriff Gottes als subsistenter absoluter Urform der geschöpflichen Dinge vorhanden; somit glaubt sich Biel dieses Begriffes in Ansehung der durch denselben seinem Denken bereiteten Schwierigkeiten unbedenklich entschlagen zu können.

Für Biel ist nicht bloß die Eigenschaft der rationalen Menschenseele als Wesensform des Leibes, sondern auch das selbsteigene Wesen der Seele als immaterieller, untheilbarer, unzerstörbarer Substanz bloß durch den Glauben als unbestreitbare Wahrheit verbürgt. Wir haben keine Erfahrung von dem Dasein immaterieller Substanzen, sondern nur von Intellections- und Willensacten unserer Seele; daß diese von einer immateriellen Substanz ausgehen, ist kein Gegenstand unserer Erfahrung. Biel kann sich überhaupt keine angemessene Vorstellung von der Beschaffenheit einer immateriellen Substanz bilden; daß es geschöpfliche Existenzen geben solle, welche ihrem Wesen nach untheilbar und unauflöslich sein sollen, ist seinem Begreifen entrückt, da er den Grund der Dauer der geschöpflichen Dinge ausschließlich in der göttlichen Erhaltungsthätigkeit sucht. Daß es geschöpfliche Wesenheiten gebe, welche ihrer Natur nach an der Perpetuität des göttlichen Seins participiren, ist ihm ein rational unfaßbarer Gedanke; alle geschöpflichen Dinge sind dem Maße der Zeit unterstellt, die Zeit aber oder das Dauermaß der Dinge ist nichts vom Sein der Dinge sachlich Verschiedenes. Somit ist alles geschöpfliche Sein wesentlich zeitlich, und eine unbegränzte Dauer geschöpflicher Wesenheiten einfach nur eine unendliche Zeit derselben. Aus der Möglichkeit einer unendlichen Zeit erklärt sich die von Biel behauptete Möglichkeit eines Bestandes der Schöpfung seit ewig; eine nach vorwärts und rückwärts unendliche Zeit kommt aber einer vollkommenen Emancipation des empirischen Zeitbegriffes vom Begriffe der Ewigkeit gleich, und hebt diesen selber auf. In der That hat Biel keinen anderen rationalen Begriff vom

[1] Quod esse alicujus desinit, est per subtractionem causae conservantis, et quod permanet, est per conservationem causae conservantis. Nunc autem tam angeli quam substantiae corruptibiles aequaliter dependent a Deo tanquam a causa conservante; et per subtractionem divinae conservationis ita desinit angelus sicut substantia corruptibilis. Igitur non plus determinat sibi angelus ex se esse perpetuum, quam substantia corruptibilis. 2 dist. 2, qu. 1.

ewigen Sein Gottes als jenen einer continuirlichen Erhaltungsmacht der zeitlichen Dinge; damit wird der Begriff des Ewigen vom Bestande des Zeitlichen abhängig gemacht, weil er einzig als Voraussetzung und Bedingung dieses Bestandes rational faßbar erscheint. Der wahre und ächte Begriff des Ewigen als absoluten Umschlusses und innersten Haltes alles Zeitlichen, welcher den von Biel nicht erfaßten Gedanken Gottes als des absoluten Anfanges und Endes, Grundes und Zieles aller Dinge involvirt, schließt durch sich selbst das formlose Sein einer unendlichen Zeit aus, und ordnet den Wandel des zeitlichen Geschehens überzeitlichen und unwandelbaren Principien und Ursachen des zeitlichen Geschehens ein, welche relativ bereits innerhalb des Schöpfungsbereiches selber als mehr oder weniger selbstige geschöpfliche Mitursachen der göttlichen Allwirksamkeit gegeben, in der absoluten Selbstigkeit des göttlichen Seins aber zur absoluten allbestimmenden Einheit verknüpft sind. Selbst im Bereiche der sinnlichen Körperwelt sind die realen Träger zeitlich aufeinander Actionen und Passionen relativ über die Succession und den Wandel des zeitlichen Geschehens hinausgestellt; der Begriff der geistigen Existenz ist wesentlich jener eines im Wechsel der sinnlichen Veränderungen und Wandlungen beharrenden Seins, nämlich des selbstigen Ich, welches seiner Natur nach über die Alterabilität der rein sinnlichen Lebewesen schlechthin hinausgerückt ist und im Wechsel seiner zeitlich aufeinanderfolgenden Thätigkeiten und Wirksamkeiten sich in der durch das Selbstbewußtsein bezeugten realen Identität mit sich selber behauptet. Diese Inalterabilität des selbstigen Seins und Wesens muß in noch höherem Grade an den im eigentlichen Sinne überzeitlichen, rein geistigen Existenzen zu Tage treten, welche ihre Zeiten sich selbst durch ihre Acte setzen. Es widerstreitet der Idee der äviternen Engelwesen, mit Biel zu sagen, daß sie der Zeit unterthan seien und diese das Dauermaß ihrer Existenzen sei.[1] Um dem im Gegensatze des Vermögens der Selbstbewegung und des naturnothwendigen Bewegtwerdens begründeten

[1] Si poneretur aeviternitas mensura angelorum distincta a tempore, maxime ideo, quia angelus et ejus esse ac substantia est tota simul. Sed hoc non; igitur etc. Major est opinio opinantium. Minor probatur, quia tunc substantia corruptibilis etiam mensuratur aevo, quod negant. Probatur consequentia, quia esse substantiae corporalis est totum simul, quia per ejus durationem nil novi acquiritur substantiae corruptibili, sicut nec substantia angeli. 2 dist. 2, qu. 1.

Gegensatze zwischen geistigen und körperlichen Existenzen die denknothwendige philosophische Wahrheit abzusprechen, muß Biel in Abrede stellen, daß das Bewegtwerden zur Natur der körperlichen Existenzen gehöre.[1] Biel weiß um den Begriff des Aevum als Mittleren zwischen Aeternitas und Tempus, läßt aber das Aevum, soweit es einen Maßbegriff ausdrücken soll, nicht als etwas von der Zeit Verschiedenes gelten. Alles Geschöpfliche habe die Zeit zum Dauermaße, nur in Bezug auf die Objecte der Messung könne ein Unterschied zwischen Aeviternum und Temporale zugegeben werden, sofern das Aeviternum eine Res permanens im Gegensatze zu einer Res generabilis et corruptibilis ausdrücke. Da aber eine Res neque generabilis neque corruptibilis kein Gegenstand unserer Erfahrung ist, so ist der Terminus Aeviternus lediglich Bezeichnung eines unserer natürlichen Einsicht entrückten Objectes; wir haben, mit anderen Worten, von äviternen Existenzen lediglich eine nominelle Kenntniß, und zwar auf Grund der Offenbarung.

Steht nun auf Grund der geoffenbarten Wahrheit die Existenz geschöpflicher Geistwesen fest, so lassen sich mit Rücksicht auf die denknothwendigen Eigenschaften solcher Geistwesen mit mehr oder weniger Gewißheit bestimmte Sätze aufstellen, mit deren Erläuterung und demonstrativer Nachweisung sich die Theologie als speculative Scienz beschäftiget. Selbstverständlich sind diese Sätze bei Biel durch seine allgemeinen Anschauungen über das Verhältniß des Geistigen zum Körperlichen und durch die Auffassung der denknothwendigen Analogien zwischen dem Sein der Engel und Menschenseelen bedingt. So gilt ihm die specifische Gleichheit der Menschenseelen auch schon als ausreichendes Argument für die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der specifischen Identität einer Vielheit von Engelwesen;[2] eben so faßt er das Verhältniß der englischen Wesen zum Raume nach Analogie des Verhältnisses der rationalen Seele zu dem ihr eignenden Körper.[3]

[1] Si dicis, quod substantia corruptibilis subjacet motui, et ideo mensuratur tempore. Contra: Sic substantia angeli subjacet suae operatoni scil. cognitioni et affectioni, quae mutantur. Si dicis, quod quantum ad operationem suam, quae mutabilis est, mensuratur tempore, sed quoad substantiam aevo: sic per omnia dici potest de substantia corruptibili, quia manere potest absque contradictione sine omni motu. Ibid.

[2] 2 dist. 3, qu. un.

[3] Nunquam locus angeli continet solum angelum, alioquin esset vacuum, quia locus non repletus corpore. Sed continet corpus aliquod, cui assistit

Die Sätze über das Erkenntnißleben der Engel entwickelt Biel auf Grund der vorausgeschickten Theorie des menschlichen Erkennens.[1] Im Engel sind wie in der rationalen Menschenseele Essenz und Intellect sachlich Eins, und der Intellect ist die Partialursache der englischen Intellection; die andere Partialursache sind die vom Engel durch Intuition percipirten Essenzen der Dinge. Auf Grund der intuitiven Erkenntniß erlangt der Engel auch abstractive Erkenntnisse, mittelst welcher er sich die zuerst intuitiv erkannten Objecte nachträglich vergegenwärtiget; er bildet sich ferner Allgemeinbegriffe durch Abstraction von einer Mehrheit intuitiver oder abstractiver incomplexer Erkenntnisse, und formt durch Verbindung seiner incomplexen Erkenntnisse Sätze, welche nothwendige und contingente Wahrheiten zum Inhalte haben können. Es kommt ihm auch, wie der rationalen Menschenseele, ein discursives Denken zu, mittelst dessen er zur Überzeugung von der Wahrheit contingenter Sätze gelangt; er hat aber vor der Menschenseele dieß voraus, daß er die Wesenheiten der Dinge percipirt. Die Engel hatten sofort im ersten Anfange ihres Seins eine natürliche Erkenntniß ihrer selbst, Gottes und der geschaffenen Dinge; ob sie dieselbe aus sich selbst erlangten, oder ob sie ihnen concreirt oder eingegossen oder durch Offenbarung zugemittelt wurde, läßt sich nicht unterscheiden. Ihre anfängliche Gotteserkenntniß war weder eine intuitive, noch auch eine distincte abstractive Erkenntniß; sie war aber heller und vollkommener als jene, welche der Mensch als Erdenwanderer auf natürlichem Wege zu erlangen vermag. Ob die Engel in puris naturalibus oder im Stande der Gnade geschaffen worden seien, läßt sich nicht sicher entscheiden; beide Meinungen lassen sich erlaubter Weise vertreten, da die Kirche bisher gegen keine derselben sich entschieden hat.[2] Gewiß aber ist, daß die Engel ihre übernatürliche Seligkeit durch verdienstliches Handeln erworben haben, wie umgekehrt die Gott abtrünnig gewordenen Engel durch ihre Abtrünnigkeit ihr Strafgeschick verschuldet haben. Die Verfehlung der sündigenden Engel ist aus einem ungeordneten Amor amicitiae und einem un-

angelus toti et cuilibet ejus parti; et continendo corpus illud etiam continet angelum . . . De facto corpus humanum non est locus animae inhaerentis, neque generaliter materia formae sibi inhaerentis; sed locus corporis est locus etiam animae rationalis. 2 dist. 2, qu. 2.

[1] 2 dist. 3, qu. 2.

[2] 2 dist. 4, qu. un.

geordneten Velle concupiscentiae zu erklären;[1] der ungeordnete Amor amicitiae war Hochmuth, das ungeordnete Velle concupiscentiae war als ungeordnetes Verlangen nach dem Seligkeitsstande sündiges Lustbegehren. Biel hält sich in der Auffassung des Engelfalles an die Ausführungen des Duns Scotus, aus welchen er auch den Gedanken entlehnt, daß die Sünde des Engels, so lange sie nicht zu einem completen Acte geworden war, noch erlaßbar war, nach ihrer Completion aber als Verhärtung im Bösen ihrer Natur nach Nachlaß und Verzeihung ausschloß.

In Bezug auf den Menschen hält Biel als die theologisch wahrscheinlichere Ansicht fest, daß er im Stande der Heiligungsgnade geschaffen worden sei.[2] Zur Aufrechthaltung des richtigen Verhältnisses zwischen den höheren und niederen Seelenkräften war ihm ein übernatürliches Gnadengeschenk nöthig, dessen Träger der Wille war. Der Mensch verwirkte durch die Sünde den Besitz dieses Gnadengeschenkes; in Folge dessen verkehrte sich der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit in jenen der Ungerechtigkeit,[3] der nicht bloß ein Strafstand, sondern auch ein Stand der Verschuldung ist. Nach seiner formalen Seite besagt das durch die Zeugung auf alle Nachkommen Adam's vererbte Peccatum originale bloß das Fehlen der gesollten Justitia originalis; thatsächlich ist aber mit dem Fehlen derselben auch ein Stand ungeordneter Begierlichkeit verbunden, der indeß nicht zum eigentlichen Wesen (Form) des Peccatum originale gehört, sondern als etwas de facto mit demselben Verknüpftes erscheint. Der Stand der ungeordneten Begierlichkeit ist als Sündenzunder (fomes peccati) zu bezeichnen, dessen Vorhandensein aus einer durch die Zeugung fortgeerbten krankhaften Beschaffenheit der sinnlichen Begierlichkeit des Menschen zu erklären ist.[4] Das Peccatum originale ohne Hinzutritt einer actuellen persönlichen Sünde zieht einen Strafzustand geringsten Grades nach sich;[5] die ungetauft verstorbenen Kinder sind weder einer Poena sensus unterworfen, noch auch werden sie durch einen Seelenschmerz gepeiniget, der Seelenwurm des Schuldgewissens (vermis interior) ist in ihnen nicht vorhanden; sie können jedoch nicht zur

[1] 2 dist. 6, qu. un.
[2] 2 dist. 29, qu. un.
[3] 2 dist. 30, qu. 2.
[4] 2 dist. 31, qu. un.
[5] 2 dist. 33, qu. un.

Anschauung Gottes gelangen, sondern werden in loco vili festgehalten.

Das Peccatum originale ist unter den allgemeinen Begriff der Sünde zu subsumiren, deren besondere Arten die von Adam ererbte Sünde und die actuelle persönliche Sünde sind. Die Sünde als solche und im Allgemeinen ist keine positive Entität, sondern die Corruption und Defectibilität eines gesollten Guten.[1] Dieses gesollte Gute ist die Gerechtigkeit, an deren Stelle im Stande der Sünde die Ungerechtigkeit tritt, welche im Stande der erbsündlichen Verschuldung habituell, im Stande der persönlichen Verschuldung actuell vorhanden ist. Unter der Ungerechtigkeit ist gemeinhin die Corruption und Defectibilität der gesollten Rectitudo moralis zu verstehen; das Wesentliche der actuellen Versündigung ist, daß jene Corruption und Defectibilität in actu elicito zu Tage tritt.[2] Jede Sünde ist unmittelbar sich selber Strafe, sofern der sündigende Wille sich des ihm vor Allem convenirenden Gutes, nämlich der Gerechtigkeit beraubt;[3] jede nachfolgende Sünde ist die Strafe einer vorausgegangenen Sünde und die Ursache einer nachfolgenden Sünde. Die Sünde ist Strafe einer vorausgegangenen Sünde als Folge der durch die vorausgegangene Sünde verursachten Gottverlassenheit; diese Gottverlassenheit wird aber zugleich die Ursache neuer Sünden; und so bewahrheitet sich der Ausspruch Augustin's, daß das zwischen dem ersten Abfall von Gott und der endgiltigen ewigen Verwerfung inzwischen Liegende sich als eine fortlaufende Verkettung von Schuld und Strafe darstellt.

Der Besitz der göttlichen Gnade ist ein unerläßliches Requisit des Standes der Gerechtigkeit vor Gott. Allerdings kann der Mensch vermöge seines Liberum Arbitrium ohne übernatürliche Gnade moralisch gute Handlungen vollbringen, und das Fallen aus einer Sünde in die andere verhüten;[4] er kann ohne Gnade die göttlichen Gebote quoad

---

[1] 2 dist. 35, qu. un.

[2] Rectitudo, quae est conformitas actus ad regulam, deberet inesse actui i. e. actus deberet elici conformiter regulae. Et carentia hujus conformitatis, quod est, actum non habere hanc conformitatem, formaliter importat peccatum. Et sic peccatum est corruptio rectitudinis i. e. formaliter importat carentiam hujus rectitudinis. L. c.

[3] 2 dist. 26, qu. un.

[4] 3 dist. 26, qu. un.

substantiam actus erfüllen, aber nicht quoad intentionem praecipientis, wovon eben die Erlangung der ewigen Seligkeit abhängt. Biel glaubt diese seine Anschauungsweise gegen die strengen Augustiner (Gregor von Rimini u. A., welchen in diesem Puncte nach Einigen auch Gerson beizuzählen ist) durch die Berufung auf Thomas Aq. rechtfertigen zu können, welcher dafürhält, daß zu sittlich guten Handlungen, welche nicht für das ewige Leben verdienstlich sind, die natürliche Vermöglichkeit des Menschen unter der bei allen creatürlichen Actionen statthabenden allgemeinen Concurrenz Gottes als Movens primum ausreiche. Ob Thomas allwärts so verstanden wurde, wird an späteren Orten dieser Arbeit zur Sprache kommen; hier sei nur so viel bemerkt, daß, die Präsenz Gottes als höchster Wirkungsmacht im menschlichen Gesammtleben vorausgesetzt, und diese auf die überzeitliche Vollendung der Menschheit als ihr absolutes Ziel bezogen gedacht, auch das in der vorchristlichen Heidenwelt und in außerchristlichen Kreisen gewirkte sittlich Gute als ein in Kraft der Gnade zu Stande gekommenes Gutes angesehen werden muß, was im Hinblick auf den Unterschied zwischen actueller und habitueller Gnade unbedenklich zugegeben werden kann, und sofern Gott wahrhaft in der Menschheitsgeschichte gegenwärtig sein soll, unabweislich zugegeben werden muß. Hat der Unterschied zwischen actueller und habitueller Gnade für das Leben der Christen die Bedeutung, daß die Wirkungen der actuellen Gnade beim schuldhaften Fehlen der habituellen Heiligungsgnade nicht ausreichen, so hat er umgekehrt für die redlich das Gute anstrebenden Menschen, die ohne ihre Schuld um die Gnaden der christlichen Heiligung nicht wissen, die Bedeutung, daß ihnen die Setzung sittlicher Handlungen möglich ist, welchen ihrer Natur nach, weil in Kraft der Gnade gewirkt, ein Meritum de congruo von Gott zuerkannt werden kann, und so gewiß das historische Gesammtleben der Menschheit zuhöchst in Christus besteht, von der erbarmenden Güte Gottes sicher auch zugestanden wird, und dieß um so mehr, als das redliche Wollen des Guten eine Habitualität ist, welche immerhin auch eine gewisse Analogie mit dem Habitus der christlichen Heiligungsgnade hat. Aus dem Gesagten erhellt zugleich auch, daß wie der Einzelmensch, so die Gesammtmenschheit, unter den Gesichtspunct der Idee gestellt werden muß, von welchem aus das Festhalten an einer sogenannten reinen Natürlichkeit und dementsprechend an einem sogenannten natürlichen, rein menschlichen Guten als eine leere

Abstraction erscheint; der wirkliche Mensch kann nur über und unter der reinen Natürlichkeit stehen, welche, wo sie ernst genommen wurde, zu den Fictionen der rationalistischen Tugendromane führte, und das Denken Unzähliger von der Wahrheit der christlichen Idee abgelenkt hat. Zugleich erhellt aus dem Gesagten der innere Zusammenhang zwischen dem ungeschwächten vollen Supranaturalismus und dem Standpuncte der idealen Denkauffassung, und dem entsprechend die innere Correlation zwischen einer tiefsinnigen Theologie und dem begeisterten Denkaufschwunge einer ächten metempiristischen Philosophie.

Biel hält an der universalen Geltung der Erlösungsthat Christi für alle Adamssprossen fest,[1] macht jedoch den Antheil an den Früchten derselben von den durch die Gnade in den Glaubenden gewirkten heilsverdienstlichen Dispositionen und Acten abhängig, daher die rein natürliche Gerechtigkeit der um Christi Heil nicht Wissenden zur Erlangung des Himmelreiches nicht ausreiche. Da es nun, wie vorhin erinnert wurde, eine rein natürliche Gerechtigkeit nicht gibt, dieselbe gar nicht einmal möglich ist, so wird die potentielle Beziehung der sittlichen Acte aller Menschen auf die im geschichtlichen Gesammtleben der Menschheit präsente Heilsmacht Christi nicht ignorirt werden können, und der Antheil an den Gnaden derselben ausnahmslos von der Beschaffenheit des sittlichen Willens abhängig gemacht werden müssen, der als ein wirklich guter Wille in allen Fällen und unter allen Umständen nur ein durch die Gnade Christi gewirkter Wille sein kann, und als solcher das Theilhaben des Wollenden am Heile Christi bekundet. Der Grad des Theilhabens kann freilich ein höchst verschiedener sein; und im Allgemeinen steht fest, daß für Jene, welchen die ordentlichen Gnadenmittel zugänglich sind, ein höherer und vollkommenerer Grad des Theilhabens in Anspruch zu nehmen sei, als für diejenigen, welchen die in den ordentlichen Gnadenmitteln gebotenen Hilfen unbekannt und unzugänglich sind. Da die gottverordneten Gnadenmittel dem Wesen des Menschen angepaßt sind, so erlangt derjenige, welcher sie in der gottgewollten Weise benützt, unstreitig einen Habitus der sittlichen Gerechtigkeit, welcher dem der ordentlichen Gnadenmittel Entbehrenden nicht erreichbar ist. Und damit bewahrheitet sich die theologische Lehre von der Prädestination mit Bezug auf den Unterschied zwischen den innerhalb und außerhalb

[1] 3 dist. 19, qu. un.

der Kirche als gottverordneter Heilsanstalt Stehenden, ohne daß deßhalb Letztere von den Gnaden des Heiles völlig ausgeschlossen wären, sofern sie nicht zufolge ihres verkehrten Willens ausgeschlossen sein wollen. Der Seelenzustand der Menschen guten Willens, welche ohne ihr Zuthun von den ordentlichen Gnadenmitteln des Heiles ausgeschlossen sind, ist ein nur von Gott durchschautes Geheimniß, und eben so auch das Verhältniß dieses Zustandes zu den Seelenzuständen derjenigen, welche die von ihnen gekannten und begehrten ordentlichen Gnadenmittel nicht nach dem Maße ihres Könnens für die Mehrung ihres sittlichen Werthes nutzbar machen.

Man kann Biel's Beschränkung der Früchte des meritorischen Wirkens Christi auf die Glaubenden mit seiner Lehre von der Endlichkeit des Verdienstes Christi in Verbindung bringen, obschon dieser Zusammenhang kein denknothwendiger ist, indem er auch die Geltung desselben zu Gunsten der Glaubenden von einer göttlichen Acceptation abhängig macht. Jedenfalls steht aber die Auffassung des Verdienstleidens Christi als eines unendlichen der universalistischen Auffassung vom Heilswirken Christi ungleich näher, als die nominalisirende Verendlichung desselben; und es wiederkehrt hier abermals die Frage, ob Biel die oben erwähnte thomistische Lehre von der dem gefallenen Menschen verbliebenen Möglichkeit zum Guten richtig gedeutet habe, wenn er zur Erklärung derselben die allgemeine bei allen creatürlichen Acten statthabende unmittelbare göttliche Mitwirkung für ausreichend erachtete.

Biel hält sich in der Frage über die Nothwendigkeit des Verdienstleidens Christi[1] an die gemeinübliche Lehre, daß es in Gottes Macht gestanden hätte, einen anderen Modus der Erlösung des gefallenen Geschlechtes zu wählen, der thatsächlich gewählte Erlösungsmodus aber der gotteswürdigste aller Gott möglichen Erlösungsmodi war. Gegen die in Anselm's Schrift Cur Deus homo enthaltenen Ausführungen bemerkt er, daß sie eine absolute Nothwendigkeit des Opfertodes Christi nur unter Voraussetzung eines im Voraus feststehenden göttlichen Beschlusses beweisen würden, womit aber die gesammte Argumentation Anselm's sich selber aufhebt, indem die von ihm behauptete absolute Nothwendigkeit in eine hypothetische Nothwendigkeit sich umwandelt. Biel geht auch auf die Angemessenheitsgründe der

[1] 3 dist. 20, qu. un.

Incarnation im Allgemeinen ein,[1] welche er mit Bonaventura auf die drei Classen von Gründen ex parte reparationis, reparabilis und reparationis reducirt; auch die Frage, ob die Menschwerdung Gottes ohne Sündenfall des Menschen eingetreten sein würde, wird von ihm unter Vorführung der Anschauungen des Alexander Halesius und Duns Scotus einerseits, des heiligen Thomas andererseits besprochen, und schließlich mit Occam ausgesprochen, daß man die Entscheidung dieser Frage auf sich beruhen zu lassen habe.

Die Lehre von der Immaculata Conceptio wird von Biel[2] unter Beziehung auf die Aussprüche Augustin's und Anselm's, auf die kirchliche Billigung des zu Ehren der unbefleckten Empfängniß eingesetzten Festes und auf die förmliche Entscheidung des Basler Concils als die richtig verstandene Lehre der Kirche vertreten.[3] Diejenigen, welche die Legitimität der Lehrentscheidung des Basler Concils anstreiten, verweist Biel auf die Approbation derselben durch Papst Pius IV; Bernhard, Thomas, Bonaventura u. A. sind dadurch entschuldiget, daß zu ihren Zeiten die Immaculata conceptio noch nicht kirchlich definirt, sondern bloße Lehrmeinung war; übrigens gaben die genannten Lehrer, wenn sie die heilige Jungfrau vor ihrer Geburt geheiliget werden ließen, damit auch schon zu erkennen, die heilige Jungfrau nicht in gleiche Linie mit den übrigen Adamssprossen stellen zu wollen, welche mit der Erbsünde behaftet geboren werden.

In Bezug auf die Heiligkeit des Wollens Christi stellt Biel[4] folgende Sätze auf: In Christus war ein doppelter Wille, der göttliche und der menschliche; der letztere scheidet sich abermals in den rationalen, sinnlichen und natürlichen Willen, obschon diese Scheidung keine sachliche, sondern bloß nominelle ist. Der rationale Wille war nach seinem absoluten Wollen stets mit dem von Gott Gewollten im Einklange, nicht so der bedingte rationale, der sinnliche und der natürliche Wille, sofern Christus vor dem Tode, dem er entgegengieng, erschauderte; jedoch gestattete Christus den vom absoluten rationalen Willen zu unterscheidenden Arten des Wollens keine gottwidrigen Acte, determinirte vielmehr die Acte derselben zum vollkommenen Einklange

[1] 3 dist. 2, qu. un.

[2] 3 dist. 3, qu. 1.

[3] Hienach ist das in meiner Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 729 Gesagte richtig zu stellen.

[4] 3 dist. 17, qu. un.

mit dem rational erfaßten göttlichen Willen. Darnach bestimmt sich auch Art und Beschaffenheit der Leidensfähigkeit des Willens Christi;[1] der natürliche Wille Christi war in einen leidenden Zustand versetzt, sofern seinem Begehren nach Integrität der Person Gewalt angethan war, und sofern er zufolge seiner Connexion mit dem sinnlichen Willen mit sinnlichen Schmerzempfindungen verbunden war; der rationale Wille Christi konnte nach seinem höheren Theile, diesen im strengen Sinne verstanden,[2] gar nicht leiden, im weiteren Sinne genommen konnte und mußte er leiden im Hinblick auf die Sünden der Menschen, für welche Christus sich zum Opfer brachte. Dieß gilt vom rationalen Willen nach seinem absoluten Wollen; in den bedingten rationalen Willen und in den Willen Christi nach seiner Portio inferior war allerdings auch das Leid über die seiner Person und seinem Leibe zugefügten Peinen aufgenommen. Biel erklärt, hierin dem Duns Scotus gegen Occam zu folgen, welcher in stoisch rigoristischer Weise aus dem rationalen Willen Christi jedes Leid über die seiner Person zugefügten Peinen ausschließen zu wollen schien, obschon es nicht sicher sei, ob die hierauf bezüglichen Äußerungen, die in einem Anhange zu Occam's Sentenzenwerke sich finden, von Occam selber herrühren.

Dagegen glaubt Biel in der Lehre vom Erkennen der menschlichen Seele Christi[3] sich ganz an Occam halten zu können. Die Seele Christi vermag im ewigen Worte nicht bloß Alles, was wirklich ist, war und sein wird, sondern auch alles Mögliche zu erkennen; sie erkennt aber dieses Alles nicht actualiter distinct und im Einzelnen, auch nicht habitualiter,[4] sondern aptitudinaliter. Vermöge ihrer Cognitio infusa erkennt die Seele Christi Alles habitualiter in

---

[1] 3 dist. 15, qu. un.

[2] Appetitus intellectivus distinquitur in portionem superiorem et inferiorem. Superior portio dupliciter accipitur: uno modo stricte pro illa portione quae circa divina et aeterna volenda et diligenda versatur, tanquam circa objecta tantum; large capitur pro portione quae versatur circa aeterna vel temporalia in ordine ad aeterna tanquam circa sua objecta. Per oppositum dicitur de portione inferiore. L. c.

[3] 3 dist. 14, qu. un.

[4] Quia si habitualiter cognoscit infinita distincte, ita quod habitus sit ratio intelligendi infinita objecta distincte et sub propriis rationibus, sequitur quod habitus sit intensive infinitus. Consequens impossibile . . . . Virtus finita, si posset in infinita, aequaretur infinitae virtuti. L. c.

universali, aber nicht das Einzelne in particulari. Die Scientia acquisita Christi bezog sich actuell nur auf das Gegenwärtige; sie konnte, soweit es sich um eine evidente Erkenntniß contingenter Dinge handelte, im Erkennen fortschreiten, und tagtäglich neue Erkenntnisse erwerben.

Biel's Erörterungen über die Aufeinanderbeziehungen der göttlichen und menschlichen Natur in Christus halten sich im Rahmen der herkömmlichen dogmatischen Lehrbestimmungen. Mit besonderer Sorgfalt und Subtilität ist die Lehre von der Communicatio idiomatum behandelt,[1] deren grundlegende Bestimmungen aus Occam entlehnt sind; auch erwähnt er im Eingange seiner Erörterungen über diese Lehre eine Abhandlung des Nicolaus von Oresme de communicatione idiomatum.

Das kirchliche Sacrament definirt Biel mit Occam und d'Ailly als Signum significans efficaciter effectum Dei gratuitum.[2] Die Sacramente des Neuen Bundes setzen die mit ihrer Application verbundene Wirkung nicht mittelst einer ihnen von Gott eingeschaffenen übernatürlichen Kraft; sie erwirken auch nicht jene Dispositio praevia, zufolge welcher nach Thomas die Wirkung des Sacramentes nothwendig eintreten soll. Thomas bezeichnet diese Dispositio, soweit sie in den nicht wiederholbaren Sacramenten statthaben soll, als einen der Seele aufgedrückten Charakter; in Bezug auf die wiederholbaren Sacramente soll sie einen Ornatus animae bedeuten. Der durch die unwiederholbaren Sacramente den Seelen der Empfänger aufgedrückte Charakter hat jedoch keineswegs die Bedeutung einer die Gnadeneingießung nothwendig herbeiführenden Dispositio praevia;[3] und der Ornatus animae als Dispositio praevia ist eine bloße Fiction.[4] Das Sacrament wirkt seinem Begriffe nach ex opere operato d. h.

---

[1] 3 dist 7, qu. un.

[2] 4 dist. 1, qu. 1.

[3] Character manet in recidivantibus, imo in damnatis, in quibus non est gratia. Similiter ficte accedentibus ad sacramentum imprimitur character, alioquin recedente fictione iterandum esset sacramentum, quod patet esse falsum, et tamen non infunditur gratia. L. c.

[4] Ornatus ille, si esset ponendus, erit character: tum quia indelebilis, non enim habet contrarium; tum quia erit distinctivus ab his, quae non habent talem ornatum, et configurativus his quae habent; et hae sunt conditiones characteris. Ibid.

es setzt die von Gott an dasselbe geknüpfte Gnadenwirkung, daher auch den im eigentlichen Sinne zu nennenden Sacramenten im Stande der Herrschaft des Naturgesetzes und des geschriebenen Gesetzes, durch welche die Erbsünde hingenommen werden sollte,[1] eine Wirkung ex operato zuzuschreiben ist. Man hat zwischen Sacrament und Res sacramenti zu unterscheiden;[2] unter Sacrament ist der dem sinnefälligen Menschen unter Anwendung der vorgeschriebenen Forma verborum applicirte äußere Act oder das Signum visibile zu verstehen, an welches nach Gottes Anordnung die innerliche Gnadenwirkung geknüpft ist; diese selber aber heißt Res sacramenti, die doppelter Art ist, indem bestimmte Wirkungen des Sacramentes stricte ex opere operato, andere aber überdies ex opere operantis eintreten. Nur die Wirkungen ersterer Art sind in eigentlichem Sinne Wirkung des Sacramentes zu nennen; und auch diese ist wieder doppelt, da sie entweder Res und Sacramentum ist, wie z. B. in der Taufe der Taufcharakter, oder bloß Res, wie die in der Spendung des Sacramentes eingegossenen Gnaden. Im Sacramente der Eucharistie ist die Res sacramenti der Leib Christi, durch dessen reale Gegenwart unter den Gestalten des Brotes und Weines dieses Sacrament, wie Duns Scotus hervorhebt, auf auszeichnende Weise von allen übrigen Sacramenten in significando,[3] in significato,[4] in continendo[5] und in modo continendi sich unterscheidet.[6]

---

[1] Qualia fuerunt in lege naturae sacrificia pro parvulis fidem parentum protestantia; et in lege scripta circumcisio. 4 dist. 2, qu. 1.

[2] 4 dist. 4, qu. 2.

[3] Certius significat aliis sacramentis; alia enim certe significant quantum est ex se, sed tamen quandoque non habent effectum propter indispositionem suscipientis, quia effectum non habent nisi in suscipiente. Istud autem nunquam caret suo significato scil. praesentia corporis Christi, nec potest impediri per malitiam consecrantis, nec per indispositionem suscipientis, quia habet effectum suum non solum in suscipiente, sed extra in speciebus illis in pixide reservatis. 4 dist. 8, qu. 1.

[4] Alia sacramenta significant gratiam accidentalem et creatam; istud significat gratiam substantialem increatam et gratiae ceterorum sacramentorum creatricem, quia Christum fontem gratiarum. Ibid.

[5] Alia sacramenta non continent quod significant, quia gratia non est formaliter in sacramentis ceteris sed in suscipientibus sacramenta; istud autem in se realiter continet gratiam substantialem quam significat. Ibid.

[6] Cetera sacramenta non continent gratiam nisi in usu, sicut non sunt nisi in usu; istud autem continet permanenter etiam ante usum. Ibid.

Biel hatte der Theologie des Altarssacramentes eine ausführliche Arbeit in seiner Lectura super canone missae[1] gewidmet, auf deren Ausführungen er sich auch in seinem Sentenzenwerke beruft.[2] Er resumirt in diesem den dogmatischen Lehrinhalt der Theologie des Altarssacramentes in folgenden Sätzen: Der Leib Christi ist in seiner Ganzheit und in Bezug auf alle im Himmel ihm inhärirenden Substantialia und Accidentalia im ganzen Sacramente, so wie in jedem größten und kleinsten Theile desselben enthalten. In der Eucharistie ist die Quantität, vermöge welcher Christi Leib im Himmel ein Quantum ist; er ist aber nicht kraft dieser Quantität als Quantum im Sacramente vorhanden.[3] De facto hat keine Actio, Passio oder irgend welche Veränderung im Leibe Christi und seinen Accidenzen statt, wodurch seine Gegenwart unter den Abendmalsgestalten Gegenstand der Erfahrung werden könnte. Alle von den Sinnen unabhängigen geistigen Thätigkeiten können dem sacramentalen Christus primo d. i. nicht bloß concomitanter zukommen; er würde demzufolge diese Thätigkeiten üben können, wenn er nur im Sacramente und nicht auch im Himmel gegenwärtig wäre.[4] Sofern die sensitive Thätigkeit unerläßlich einen Modus quantitativus im percipirenden Sinnesorgane wie im percipirten sinnlichen Objecte involvirt, kann der sacramentale Christus weder sinnlich wahrnehmen noch sinnlich wahrgenommen werden. Es ist zwar eine Streitfrage, ob jede körperliche Action einen Modus quantitativus im Agens und Passum involvire; die Thatsache aber, daß der sacramentale Christus nicht sinnlich wahrnehmen und wahrgenommen werden könne, wird hiedurch nicht berührt, indem dieselbe in Bezug auf das eucharistische Sacrament kraft des göttlichen Ordnerwillens statthat. Wie der Leib Christi

---

[1] Zuerst gedruckt in Reutlingen 1488. Vgl. über dieses Werk und seine verschiedenen Ausgaben Linsenmann, S. 218 f.

[2] 4 dist. 10, qu. un.

[3] Hae duae sunt concedendae: Corpus Christi quantum longum, latum, sic vel sic figuratum est in sacramento; sed non illae: corpus Christi est quantum longum, latum, figuratum, ut est in sacramento. L. c.

[4] Tales erunt operationes intellectus et voluntatis, ad quas eliciendas anima gloriosa non indiget ministerio virium sensitivarum; unde in Sacramento videt visione intellectuali omnia sibi praesentia in proprio genere, quae non videret in coelo propter distantiam improportionatam; potest etiam videri ab intellectu separato aut conjuncto et beato, ut est in sacramento visione intellectuali naturaliter, stante generali influentia Dei. Ibid.

an verschiedenen Orten definitiv und sacramentaliter gegenwärtig ist, könnte er, wenn Gott es so wollte, an verschiedenen Orten auch circumscriptiv und commensuraliter sein.[1] Bei der örtlichen Bewegung der Hostie hat auch ein örtliches Bewegtwerden des sacramentalen Leibes Christi statt;[2] er wird jedoch nicht von Menschenhänden, weder unmittelbar noch mittelbar, sondern einzig von Gott oder von der mit der göttlichen Causalität concurrirenden Seele Christi bewegt.

Den Transsubstantiationsact definirt Biel mit den Worten d'Ailly's,[3] in welchen nach Biel's Versicherung Occam's Anschauung auf den kürzesten Ausdruck gebracht ist. Er will, daß man den stricten und weiteren Sinn des Begriffes der Transsubstantiation auseinanderhalte, indem dieselbe nach ihrem strengen Sinne bloß den Leib Christi als solchen und in seinem Unterschiede von der ihn informirenden rationalen Seele zum Terminus ad quem habe, im weiteren Sinne aber auch die Seele, das Blut und die Accidenzen des Leibes Christi. In Bezug auf die Accidenzen desselben kann nicht eigentlich von einer Transsubstantiation, sondern bloß von einer Conversion die Rede sein. Die nach vollzogener Transsubstantiation zurückbleibenden Accidenzen des transsubstantiirten Brotes sind ohne Subject,[4] und demzufolge an sich weder actions- noch passionsfähig; daher dasjenige, was an ihnen in der Form einer Action oder Passion zu Tage tritt, aus einer unmittelbaren übernatürlichen Causalität zu erklären ist. Diese Behauptung Biel's steht in Zusammenhang mit seiner Ansicht, daß zwischen Quantität und Quantum, Bewegung und Bewegtem

---

[1] Non est magis impossibile de existentia in diversis locis circumscriptive quam diffinitive; cum in primo modo esset tantum unum miraculum, scil. replicatio ejusdem corporis ad diversa loca, in quorum quolibet esset secundum propriam naturam, in secundo autem sunt duo miracula: primum, replicatio ad diversa loca a se distantia; secundum, existentia in quolibet eorum modo proprio contra naturam propriam. Ibid.

[2] Idem est locus specierum et corporis Christi, quamvis sit specierum commensurative, et corporis Christi diffinitive; sicut idem est locus corporis humani et animae ipsum vivificantis, quamvis illius circumscriptivus, istius diffinitivus. Ibid.

[3] Transsubstantiatio est immediata successio substantiae ad aliquod positivum desinens esse secundum se et quodlibet sui, sub eisdem accidentibus, vel loco ejus quod desinit esse. 4 dist. 11, qu. 1.

[4] 4 dist. 12, qu. 1.

kein reeller Unterschied bestehe, daß es sonach kein accidentales Subject der unter die Accidenzkategorien fallenden Veränderungen gebe.

Diese Sätze Biel's stehen nicht außer Beziehung zu seinem allgemeinen Begriffe von der Materie als einem Ens actu,[1] dessen Potenzialität sich darauf beschränkt, Subject einer von ihm zu recipirenden Form zu sein. Biel unterscheidet drei Arten von Potenzialität: Posse esse, Posse agere, Posse recipere; dadurch, daß von der Materie als solcher weder das Posse esse noch das Posse agere gilt, ist ihr metaphysisches Wesen bestimmt. Sie ist eine Res existens, von welcher das Esse schlechthin ausgesagt wird,[2] und welcher nur die erst durch die Form zu erlangende Actionsfähigkeit fehlt. Die accidentalen kategorischen Bestimmtheiten des Quantum, Quale u. s. w. kommen ihr allerdings erst in Folge der Formation zu; sie ist aber schon an sich ein Quid, und das Quantum, Quale u. s. w. sind von dem formirten Quid nicht abzutrennende Bestimmtheiten.[3]

Sehr ausführlich wird von Biel das Bußsacrament behandelt; die hierauf bezüglichen Erörterungen nehmen den weitaus größeren Raum des noch von ihm selber bearbeiteten Theiles des vierten Buches seines Sentenzenwerkes ein, wobei insbesondere der Lehre von der Restitution eingehende Berücksichtigung gewidmet wird. Biel stellt an den Anfang seiner Lehre vom Bußsacramente[4] die occamistischen Sätze, daß die Buße zur Tilgung der Sündenschuld nicht schlechthin nothwendig sei, da es in Gottes Macht stünde, die Sünden auch ohne

---

[1] 2 dist. 12, qu. 1.

[2] Puta, quae est extra causas et intellectum. L. c.

[3] Biel nimmt in der Rechtfertigung seiner Auffassung des Wesens der Materie auf die den Nominalisten entgegengehaltene aristotelische Stelle Metaph. VI, p. 1029 a, lin. 20 Bezug: *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' ἀυτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* Nach Biel ist der Sinn dieser Stelle: Materia non est entitas completa secundum se in genere, de quibus dicuntur praedicamenta secundum aliquos sicut nec forma. Unde dicit: Dico autem materiam, quae est secundum se nullatenus neque quid, neque quantitas neque aliquid quibus est ens determinatum Translatio autem nova non habet „quid," habet enim sic: Dico materiam id quod per se non dicitur quale, nec quantum nec aliquid aliorum, per quod terminatur ens. Et hanc sequitur Commentator VII dicens: Intelligo per materiam id, quod existens per se non dicitur quale nec tantum nec aliquid aliorum praedicamentorum. L. c.

[4] 4 dist. 13, qu. 1.

Bußleistung zu erlassen; daß andererseits, weil der Erlaß der Sünden eben nur vom göttlichen Willen abhängt, die größten Bußleistungen durch sich allein zur Tilgung der Sündenschuld völlig unzureichend wären. Das Bußsacrament ist weder die höchste Causa efficiens, noch auch die Causa formalis des Nachlasses der Todsünden;[1] die höchste Causa efficiens ist eben nur Gott selber, die Causa formalis aber die von ihrem sacramentalen Zeichen zu unterscheidende habituelle Gnade. Die Ursache, um welcher willen Gott durch das Bußsacrament Nachlaß der Sünden spendet, ist die Contrition in Verbindung mit dem Verlangen nach Empfang des Sacramentes. Das Bußsacrament ist das gottverordnete sichere Zeichen des Nachlasses der Schuld und der ewigen Strafe; auch von der gesollten zeitlichen Strafe wird durch das Sacrament ein Theil erlassen.[2] Die Rechtfertigungsgnade wird dem Büßer schon vermöge der Contrition zu Theil; das Sacrament als sichtbares Zeichen ist Vergewisserung dieses schon vor Empfang des Sacramentes erlangten Standes der Gerechtigkeit, fügt aber noch neue Gnaden hinzu, deren Wirkung die ebenerwähnte Minderung der zeitlichen Strafen ist.

Die Buße ist ein Tugendhabitus,[3] welcher nach der Mehrheit und Verschiedenheit der durch ihn involvirten Tugendacte unter mehrere und verschiedene Tugendhabitus sich subsumiren läßt und als eine Zusammensetzung aus denselben anzusehen ist. Das freiwillige Büßen als solches fällt unter den Charakter der vindicativen Gerechtigkeit, die Buße als Contrition faßt die Acte aller jener Tugenden in sich, deren sündhaftes Gegentheil in der Contrition zum Gegenstand des moralischen Abscheues gemacht wird. Die Bußtugend vereiniget ferner zufolge ihrer doppelten Beziehung auf Gott, welchen beleidiget zu haben das Grundmotiv der Contrition ist, und auf die das Gelangen zu Gott vermittelnden moralischen Tugenden den doppelten Charakter einer theologischen und moralischen Tugend in sich, fällt aber in beiderlei Beziehung unter den Gesichtspunct einer erworbenen Tugend, weil sie ein aus den Acten der Gottesliebe und des Sündenabscheues herausgebildeter Habitus ist.

---

[1] 4 dist. 14, qu. 2.

[2] Sacerdos ut arbiter virtute clavium aliquid poenae remittit, poenae scil. temporalis satisfactoriae, poena aeterna per contritionem jam in temporalem commutata. L. c.

[3] 4 dist. 14, qu. 1.

Zwischen den moralischen und theologischen Tugenden besteht kein nothwendiger Zusammenhang;[1] es kann eine wahrhafte moralische Tugend vorhanden sein ohne die Charitas, obwol sie erst durch diese zur vollkommenen Tugend gemacht wird. Auch kann das ausschließlich von dem Motive, recht zu thun und für das Rechtthun mit dem eigenen Leben einzustehen, dictirte moralische Verhalten in keinem Widerstreite zu den theologischen Tugenden stehen, weil keine Art von Tugend die andere ausschließt. Allerdings kann eine Tugend ohne die andere bestehen, und weder die moralischen noch die theologischen Tugenden sind formaliter unter einander verbunden. Aber alle wahren und ächten moralischen Tugenden stehen in Bezug auf ihre Acte in einem principiativen Connexe,[2] und rufen einander wechselseitig hervor,[3] soweit nämlich die Aufrechthaltung eines bestimmten Tugendhabitus die Übung anderer differenter Tugendacte involvirt.[4] Den Vorzug der christlichen Moralität vor der heidnischen hält Biel dadurch aufrecht, daß er durch die Charitas, welche das lebendige Motiv der christlichen Tugendübung ist, alle wissentliche Zustimmung zu etwas Schuldhaftem ausgeschlossen sein läßt. Biel unterscheidet mit Occam fünf Stufen

---

[1] 3 dist. 36, qu. un.

[2] Sunt quaedam principia universalia omnium verarum virtutum actibus praesupposita. Nam omni actui verae virtutis praesupponitur hoc principium: „omne dictatum a ratione est faciendum," nedum in ratione, sed etiam in voluntate consentiente i. e. sic volente, quia de ratione verae virtutis est, quod inclinat ad actum eliciendum secundum dictamen rectae rationis propter hoc, quia sic dictatur a recta ratione; ergo praesupponit tanquam evidens verum, quod omne dictatum a recta ratione est faciendum, et actum voluntatis consentientis i. e. volentis omne dictatum a recta ratione. L. c.

[3] E. g., aliquis habens habitum castitatis virginalis, si aliquis minetur mortem nisi fornicetur, licet habens castitatis virtutem veram non habeat virtutem fortitudinis, quia prius non elicuit aliquem actum ejus, tamen antequam velit fornicari, eligit per habitum castitatis magis sustinere flagella et ultima supplicia. Talis actus est primus actus fortitudinis; ex talibus frequentatis oritur fortitudinis habitus. Ibid.

[4] Si occurreret materia alterius virtutis cum circumstantia impertinente h. e. neque conveniente neque repugnante, ita quod, sive adsit sive absit illa circumstantia, nihilominus manet virtus acquisita et actus ejus, ad illam non inclinat; ut si occurreret pauper, cui esset danda eleemosyna, quae est materia liberalitatis, ad illum actum virtus castitatis non inclinaret, licet principium universale cuilibet virtuti praesuppositum ad illum actum inclinaret. Ibid.

tugendhafter Habitualität,[1] als deren zweithöchsten er das von der Charitas inspirirte tugendhafte Handeln bezeichnet; er stellt diesen Grad der Tugendhaftigkeit über jene Stufe derselben, auf welcher das Rechte und Gute um seiner selbst willen das Motiv der sittlich guten Handlung ist, überordnet aber beiden Stufen die sogenannte heroische Tugend, gleichviel ob Liebe zu Gott oder zum Rechten und Guten um seiner selbst willen das Motiv heroischer Selbstüberwindung und Selbstverläugnung sei, als schlechthin höchste Tugendstufe.

Biel kennt nur Tugenden des sittlichen Willens, daher er die Prudentia, die ihm das rechte Wissen in sittlichen Dingen, das Dictamen der praktischen Vernunft bedeutet, eben als Wissen von der Tugend als Willensstimmung unterscheidet. Soweit das durch die Prudentia dem sittlichen Willen zugemittelte Dictamen rationis in allgemeinen Principien sich vermittelt, mögen diese Propositiones per se notae oder aus der Erfahrung abstrahirte allgemeine Sätze sein, fällt die Prudentia mit der Moralphilosophie zusammen. Er will zwar dem Aristoteles nicht widersprechen, welcher die Prudentia als intellectuelle Tugend bezeichnet, besteht aber auf dem Unterschiede zwischen Wissen und Wollen; das richtige Wissen ist wol die unerläßliche Voraussetzung des richtigen vernunftgemäßen Handelns, kann aber dieses Handeln dem Willen nicht aufnöthigen. Auch kann die Prudentia als Moralphilosophie nicht den Charakter eines Habitus sapientialis in jenem Sinne haben, in welchem dieser der Philosophia moralis zukommt, wenn sie als ein in der Erfassung höchster Ideen sich vermittelnder und in sich geschlossener Erkenntnißhabitus gefaßt wird. Biel hält mit Occam an einem rein formalistischen Begriffe der Sapientia als Habitus demonstrativer Erkenntniß fest.[2]

Obschon die Occamistische Theologie in der Mehrzahl der deutschen Universitäten Eingang gefunden hatte, so erloschen neben ihr doch nirgend die Traditionen der älteren speculativen und realistischen Scholastik, welche in den neben den Universitäten bestehenden Häusern und Unterrichtsanstalten der verschiedenen Ordensgenossenschaften aufrecht erhalten wurden, und in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts

[1] Vgl. über die hieher bezüglichen Ausführungen Occam's meine Abhandlung: „Die nominalisirende Psychologie" u. s. w., SS. 85 f.

[2] Sapientia aequivalenter est intellectus et scientia. Unde ponit doctor (Occam) sapientiam esse habitum totius demonstrationis, sicut intellectus est habitus principii et scientia habitus conclusionis. Sentt. Prolog., qu. 8.

allmälig auch in den Universitätshörsälen selber herrschende Lehre wurden. In Heidelberg wurde bald nach der Gründung der Universität das daselbst bestehende Cisterzienserstift St. Jakob als Collegium Jacobiticum der Universität incorporirt (1389), und in eine Bildungsschule des Cisterzienserordens im Allgemeinen umgewandelt. Das a. 1476 in Heidelberg gegründete Dominicanerkloster wurde gleichfalls der Universität einverleibt und in eine Unterrichtsanstalt verwandelt, in welcher nach Vorschrift des Gründers des Klosters, des Kurfürsten Friedrich, die Theologie und die freien Künste nach der hergebrachten Lehrnorm des Ordens vorgetragen werden sollten. Übrigens that der in den ersten Zeiten des Bestandes der Universität an derselben herrschende Nominalismus der Treue und Ergebenheit gegen die Kirche und deren Lehren keinen Eintrag; Hieronymus von Prag, welcher 1406 in die Artistenfacultät aufgenommen, gegen Marsilius und Buridan polemisirte, und den Realismus in Verbindung mit Wiclif'schen Lehren vertrat, wurde von dem Lehrkörper der Universität ausgeschlossen, und weiter durch besonderen Beschluß der theologischen Facultät das Vortragen Wiclif'scher Sätze streng verpönt. Beim Constanzer Concil war die Heidelberger theologische Facultät durch Jauer, Nicolaus de Susato und Jakob Molher vertreten; am Basler Concil durch Gerhard Brant. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts (1444 und 1451) regten sich in der artistischen Facultät Bemühungen um Rehabilitirung der Via antiqua neben der Via modernorum; Kurfürst Friedrich I. war diesen Bemühungen gewogen, und so gab es seit 1453 in der Artistenfacultät Examinatores in via antiqua. Auch in der Theologie durften seit 1453 nach des Kurfürsten ausdrücklicher Anordnung auf die ältere speculative Scholastik zurückgegriffen werden, die indeß nicht ohne Kampf zur Geltung gelangte; hervorragendste Vertreter derselben waren Nicolaus von Wachenheim und nach ihm der Dominicaner Conrad Köllin (c. a. 1507). Während jedoch die Realisten und Occamisten sich wechselseitig bekämpften, wuchs ein jüngeres Geschlecht heran, welches von scholastischer Theologie überhaupt nichts mehr wissen wollte, wie die dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts angehörigen Heidelberger Theologen Johann Wessel, Pallas Spangel, Jakob Wimpheling.

An der Wiener Universität war die thomistische Theologie schon anfangs durch den Dominicaner Franz von Retz († 1421) und seinen Schüler Johann Nider († 1438) vertreten; Johann von Gmunden

(† 1442) schloß sich als Sentenziarier vollständig an Duns Scotus an. Da indeß bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts herab die Sentenziarier nur ausnahmsweise geistlichen Orden angehörten, so wird man wol anzunehmen berechtiget sein, daß die von Heinrich von Langenstein an der Wiener Universität inaugurirte Richtung sich, wenn auch in abgeschwächtem Maße, auch in der Theologie erhalten habe, wiewol nicht in exclusiver Weise, woraus sich auch erklärt, daß von Kämpfen und Fehden zwischen realistischen und nominalisirenden Theologen in Wien während des ganzen 15. Jahrhunderts nirgends Erwähnung geschieht. Wie in Heidelberg die durch Hieronymus in Prag provocirte Verwerfung des Wiclifitismus, so ließ in Wien der Hinblick auf die durch Hus zur Geltung gekommenen Anschauungen die gemilderte occamistische Richtung als Coercitivmittel eines extremen Realismus kirchlich berechtiget erscheinen. Gegen Ende des Jahrhunderts mehren sich die Facultätsmitglieder und Docenten aus Ordensgenossenschaften; wir heben aus denselben die beiden dem Dominicanerorden angehörigen Heidelberger Doctoren Ulrich Zehetner († 1500) und seinen Nachfolger Eberhard aus dem Geschlechte der Herzoge von Cleve († 1524) hervor. Wie andere Universitäten, war auch jene Wiens durch Abgeordnete an den Reformconcilien des 15. Jahrhunderts vertreten; die theologische Facultät war auf dem Concil von Pisa durch Franz von Retz, zu Constanz durch Petrus Tschech und Nicolaus von Dinkelsbühl, in Basel durch Thomas Eberndorfer repräsentirt.

In den theologischen Facultäten der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gegründeten Universitäten konnten vermöge veränderter Zeitstimmungen die Occamisten nicht mehr die tonangebende Richtung vertreten; die seiner Zeit von ihnen aufrecht erhaltene Opposition gegen die ältere theologische Richtung gieng vielmehr, wie wir bereits in Heidelberg sahen, auf die Vertreter der Schrifttheologie und auf die Freunde humanistischer Studien über, welche wir uns übrigens keineswegs in einen exclusiven Gegensatz zur älteren thologischen Schule gestellt zu denken haben.[1] In Basel treffen wir sofort im ersten Jahrzehent des Bestandes der theologischen Facultät auf Professoren aus dem Dominicanerorden, daneben freilich auch auf

[1] Vgl. Linsenmann: Konrad Sumenhart, ein Culturbild aus den Anfängen der Universität Tübingen (Tübingen, 1877), S. 9.

Männer anderer Richtung, wie Johannes Crützer und Wilhelm Textoris, welche in Erfurt gebildet worden waren; indeß trat der erstere von beiden, einstmals Bekämpfer der Bettelorden, am Abend seines Lebens selber in den Dominicanerorden ein. In Tübingen waren Johann Heynlin, Paul Scriptoris und Conrad Summenhart Vertreter der scotistischen Richtung,[1] während G. Biel's Gedankenrichtung sich in seinem Schüler Wendelin Steinbach fortsetzte. Die Freiburger Universität hatte ihre ersten philosophischen und theologischen Lehrer aus Heidelberg und Wien erhalten, daher es nicht zu verwundern ist, daß im ersten Vierteljahrhundert ihres Bestandes die nominalisirende Lehrweise obwaltete.[2] Im J. 1484 erließ Erzherzog Sigmund die Weisung, daß fortan die Via Realistarum normgebend sei; um dieselbe in der Artistenfacultät in Gang zu bringen, wurde der Magister Northofer von Tübingen nach Freiburg berufen. In der theologischen Facultät hatte schon seit a. 1480, nach dem Abgang Geiler's von Kaisersberg, der Dominicaner Balthasar Scholl das theologische Ordinariat inne, welches nach ihm auf seinen Ordensgenossen Caspar Grünwald, von diesem auf Northofer übergieng.[3] Neben Northofer war der Augustiner Eremit Tilman Limperger als zweiter Ordinarius der theologischen Facultät eingesetzt worden, welcher nur kurze Zeit lehrte, und nach mehrjähriger Unterbrechung den Scotisten Martin Mölfeld zum Nachfolger erhielt († 1501). Nach dessen Tode wurde der Magister Johannes Calceatoris, Brisgoicus zubenannt, aus Paris berufen, der mit Occam's und Gregor's von Rimini Lehrweise vertraut war, neben ihm auch der Augustiner Eremit Heinrich Braun zum Lehramt zugelassen. Im Jahre 1506 trat Johann Eck aus der Artistenfacultät, welcher er seit 1503 angehörte, in die theologische Facultät über, und las über Occam und dessen Epitomator G. Biel; im Jahre 1510 siedelte er an die Universität Ingolstadt über, woselbst gleichfalls die moderne Lehrweise herrschte, als deren Vertreter in der Artistenfacultät Johann aus Bayreuth[4] hervorzuheben ist. Der unter Summenhart in Tübingen in die Theologie eingeführte Eck hieng

[1] Vgl. Linsenmann in Tüb. Quartalschr. 1865, SS. 211 ff.

[2] Vgl. H. Schreiber, Geschichte der Freiburger Universität (Freiburg, 1857) I. Theil: Von der Stiftung der Universität bis zur Reformation.

[3] Über Northofer's beklagenswerthes Ende († 1508) vgl. Schreiber I, SS. 142 ff.

[4] Vgl. über denselben Prantl IV, S. 239 f.

nicht ausschließlich der Via modernorum an, sondern suchte dieselbe mit der Via antiqua zu vermitteln.[1] Die Erwähnung Eck's und seiner Freiburger theologischen Collegen aus dem Augustiner-Eremitenorden lenkt von selbst unsere Gedanken auf die Erfurter Universität hin, an welcher Luther gebildet worden war. In Erfurt wurde die Via modernorum cultivirt, und auch die Behandlung der Theologie war hiedurch beeinflußt, welche, wie es scheint, vorzugsweise durch Lehrer aus dem Orden der Augustiner-Eremiten vertreten war. Wir wissen übrigens wenig über die Erfurter Theologie; Luther's bekannteste Lehrer, sein Ordensgenosse Bartholomäus von Usingen und Jodok Trutvetter sind uns, von den späteren theologischen Controversschriften des letzteren abgesehen,[2] nur als Verfasser logischer Schriften,[3] Trutvetter nebstdem auch als Verfasser einer philosophischen Naturkunde[4] bekannt. Daß neben den Augustiner-Eremiten auch die regulirten Augustiner-Chorherren der Via modernorum huldigten, dürfte aus der für die Conventualen des oberbairischen Stiftes Polling verfaßten Dialectica des Johann Altensteig[5] zu entnehmen sein. Auf der Leipziger Universität behauptete sich im Gegensatze zu der in Erfurt cultivirten Richtung die Via antiqua, als deren Vertreter Trutvetter's und Usigen's Zeitgenosse Magnus Hundt erscheint.[6]

Der Hort der älteren scholastischen Lehrüberlieferung war in Deutschland, wie schon oben erwähnt wurde, die Cölner Universität. An dieser gab es Thomisten, Albertisten, Scotisten. Als die hervorragendste Zierde der letzteren wird in der Bibliotheca Franciscana des Johannes a. St. Antonio[7] hervorgehoben der Sentenziarier

[1] Seine in die Zeit 1507—1517 erschienenen logischen Schriften sind: Bursa pavonis; Logices excitamenta appellata parva logicalia in regio Friburgiorum archigymnasio cantatissimo congesta et examinata (Straßburg, 1507). — Explanatio in Summulas Petri Hispani pro superioris Germaniae scholasticis (Augsburg, 1516). — Elementiarius Dialecticae (Augsburg, 1517). Eine kritische Charakteristik dieser Schriften bei Prantl IV, SS. 285—290.

[2] Vgl. über dieselben meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. IV, a. v. O.

[3] Vgl. über Trutvetter's logische Schriften Prantl IV, SS. 241 ff.; Jürgens, Luther's Leben (Leipzig, 1846 f.) I, S. 436 f. Über Usingen's logische Schriften: Prantl IV, S. 243 f.; Jürgens I, SS. 431 ff.

[4] Vgl. über dieselbe Jürgens I, S. 438. — Auch von Usingen existirt ein Compendium philosophiae naturalis.

[5] Vgl. über dieselbe Prantl IV, S. 265 f.

[6] Vgl. Prantl IV, S. 277.

[7] Vgl. auch Hartzheim Bibliotheca Coloniensis, S. 130.

Heinrich von Werla (c. a. 1430), der auch über die Universalia Porphyrii schrieb. Unter den Cölner Theologen aus dem Dominicanerorden sind Adam von Cöln (c. a. 1355), Gerhard von Elten, der Bekämpfer des Johann von Wesel,[1] und der spätere Conrad Köllin[2] hervorzuheben. Ein hervorragender theologischer Schriftsteller war auch der 1419 aus Paris nach Cöln gekommene Heinrich von Gorcum,[3] der Stifter jener Unterrichtsanstalt, welche später den Namen Gymnasium Montanum führte. Sie erhielt diesen Namen mit Beziehung auf den Geburtsort ihres dem Heinrich von Gorcum nachfolgenden zweiten Leiters Gerard Terstegen von Herrenberg (Mons Domini), welcher die Stiftung seines Vorgängers wesentlich vergrößerte. Gerard Terstegen lehrte in Cöln zuerst Philosophie, sodann Theologie. Als Mitglied der Artistenfacultät vertrat er gegen den Albertisten Heinrich von Campen[4] die thomistische Doctrin und deren Übereinstimmung mit jener Albert's in mehreren Schriften.[5] Die von Campen hervor-

---

[1] Joannis de Wesalia Concionatoris Wormatiensis paradoxa per M. Gerardum Elten de Colonia et M. Jacobum Sprenger damnata. Mainz, 1479.

[2] Vgl. über denselben meine Gesch. d. Thomismus, S. 350 u. a. v. O.

[3] Vgl. über ihn und seine Schriften Hartzheim, SS. 119 f.

[4] Bezüglich des Biographischen über Heinrich von Campen († 1460) vgl. Hartzheim, S. 210. Schriften: Problemata inter Albertum Magnum et S. Thomam. — Promptuarium argumentorum disputationum inter Lilium Albertistam et Spineum Thomistam. — Reparationes naturalis philosophiae secundum processum Albertistarum et Thomistarum. Diese Schriften wurden sämmtlich gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Cöln gedruckt. Außerdem existiren handschriftlich: Super sententiarum Magistri Libros IV; Compendium divinorum Libb. IV; De ente et essentia; ferner mehrere auf die damaligen kirchlichen Verhältnisse, auf das Basler Concil und den Hussitismus bezügliche Schriften.

[5] Die Titel dieser Schriften lauten in den später erschienenen Cölner Druckausgaben derselben (ohne Jahrzahl): Tractatus Gerardi de Monte artium et S. Theologiae Professoris, ad favorabilem dirigens concordiam quaedam problemata inter S. Thomam et Ven. Albertum Magnum. — Apologetica sive responsiva ad quamdam invectivam a nonnullo recenti et opulento Philosopho, licet tunc temporis inopi Theologo editam, ut idem dictator de se ipso asserit in eadem invectiva, quae ostensorem concordiae inter S. Thomam et venerabilem Dominum Albertum impugnat opprobriis, authoritatibus et rationibus omissis. — Tractatus aureus S. Thomae Aq. de ente et essentia, seu de quidditatibus rerum intitulatus. Additur Commentatio Domini Gerardi de Monte . . . mira verborum claritate et sententiarum sublimitate compilata circa compendium, quod edidit S. Thomas Aquinas de essentiis et quidditatibus rerum.

gehobenen Differenzpuncte zwischen beiden Doctrinen[1] betrafen die Fragen, ob die Logik eine speculative oder, wie Thomas wolle, eine praktische Scienz sei; ob und in welchem Sinne das Universale in re mit dem Universale post rem identisch sei d. h. ob und wie ferne es nicht bloß ein intentionelles, sondern auch ein reales Sein in den Dingen habe;[2] in welchem Sinne die Materie als Princip der Individuation aufzufassen sei, ob nämlich aus ihr als solcher bloß das Esse individui indivisum in se, oder zugleich auch, wie Albert will, das Esse individui divisum ab alio abzuleiten sei.[3] Wir sahen bereits oben,[4] wie die Thomisten zu Albert's Doctrin sich gemeinhin verhielten, und können demzufolge das Auftreten der Albertisten in Cöln als eine Sondererscheinung betrachten, welche wir, so wenig sie auch unter den zeitlich-örtlich gegebenen Bedingungen eine ausgebildete Gestaltung zu erlangen vermochte, nicht als ganz bedeutungslos ansehen möchten. Es ist kein Zweifel, daß Albert realistischer dachte als sein Schüler Thomas, und daß der Conceptualismus des letzteren manche Einschränkungen Albertischer Ideen nach sich zog, deren Verwerthbarkeit zu prüfen einer späteren Zeit vorbehalten blieb. In Cöln existirten die Albertisten während der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als eine besondere, in der Bursa Laurentiana geeinigte Partei, deren Führer Gerhard Harderwick,[5] um das Jahr 1500 Rector der Cölner Universität, war. Er veröffentlichte eine Reihe commentatorischer Schriften[6] über die Logicalia parva und Summulae des Petrus Hispanus, über die zur Logica Vetus gehörigen Schriften des Aristoteles, welche er sämmtlich unter Benützung der Schriften des Albertus Magnus erläuterte,[7] sowie er auch den Commentar

[1] Vgl. Prantl IV, S. 184.

[2] Campen vertritt unter Berufung auf Albert d. Gr. eine identitas analogiae et proportionis ad unam essentiam zwischen dem Universale in re und post rem, während die Thomisten eine solche Identität in Abrede stellen. Die von Campen formulirte Ansicht derselben lautet: Universale in re est vera natura rei, sed universale post rem est species seu signum intentionale non coincidens cum natura rei. Vgl. Prantl a. a. O., Anm. 56.

[3] Vgl. Prantl a. a. O., Anm. 57.

[4] Vgl. vor. Abschnitt, S. 156.

[5] Vgl. über ihn Hartzheim, S. 96 f. — Über die nach Laurentius von Gröningen benannte Domus Laurentiana ebendas. S. 217.

[6] Titel derselben: Hartzheim, S. 97.

[7] Vgl. hierüber Prantl IV, S. 228; ebendas. über Harderwick's Schüler und Nachfolger Arnold von Luyde.

desselben über die aristotelischen Bücher de Anima edirte. Nachfolger des Gerhard Terstegen in der Leitung des Gymnasium Montanum war dessen Neffe Lambert von Herrenberg († 1499), welcher die aristotelischen Bücher de Anima und de physico auditu im Geiste des Thomas Aquinas commentirte,[1] und auch mehrere logische Schriften veröffentlichte.[2] Besonderer Erwähnung werth ist Lambert's theologische Quaestio magistralis in Betreff der jenseitigen Beseligung des weisesten aller Griechen, des Aristoteles, welchem auch in der nachfolgenden christlichen Zeit kein erheblicher Irrthum habe nachgewiesen werden können.[3] Damit ist auch die vollkommene Coincidenz der aristotelischen Weltlehre mit der thomistischen Doctrin und die Übereinstimmung derselben mit der Kirchenlehre behauptet, und die Stellung Lambert's zur gesammten nachthomistischen Entwickelung der mittelalterlichen Scholastik bezeichnet. Daraus erklärt sich weiter, daß die schriftstellerische Productivität der Cölner Thomisten vorzugsweise der Erklärung der aristotelischen Werke zugewendet war, und auf dem Gebiete der eigentlichen Theologie eine geringe Zahl von Namen vorzuweisen hat; die Vertretung der letzteren blieb fast ausschließlich den Dominicanern überlassen. Dem Gymnasium Montanum gehörte zeitweilig auch Johannes Versor an,[4] welcher die Mehrzahl der größeren Schriften des Aristoteles, somit außer den der Logica vetus und Logica nova angehörigen Schriften desselben[5] auch jene de Coelo et Mundo, die Metaphysik, Ethik, Ökonomik und Politik des Aristoteles commentirte, und nebstbei auch die Schrift des Thomas Aq. de ente et essentia erläuterte. Eine hervorragende Stelle behaupteten unter den Cölner Theologen seit der Gründung der Cölner Universität die Carmeliten. Die Universität war 1388 durch

[1] Beide Commentare erschienen im Drucke: Cöln, 1498. Vgl. Hartzheim S. 215.

[2] Vgl. über dieselben Prantl IV, S. 224.

[3] Cum juxta Commentatoris in prologo libri Physicorum elegantissimam et notatu dignam sententiam — heißt es am Schlusse der Quaestio magistralis — nullus eorum, qui aetate secuti sunt Aristotelem olim Graecorum sapientissimum usque in hunc diem, quidquam suis addidit artibus, quod esset dignum harum pars appellari, nec quisquam in ejus verbis invenit errorem alicujus quantitatis, et talem virtutem esse in individuo uno, miraculosum et extraneum existit, et cum haec dispositio in uno reperiatur homine, dignus est potius esse divinus quam humanus.

[4] Vgl. Hartzheim, S. 206.

[5] Über Versor's Thätigkeit auf dem Gebiete der Logik: Prantl IV, S. 220 f.

dreizehn Pariser Doctoren eröffnet worden; unter den fünf Ordensgeistlichen, welche sich unter denselben befanden, gehörten zwei dem Carmeliterorden an, Simon von Speier, der erste Decan der theologischen Facultät, und der Sentenziarier Johannes Brammart. Nach diesen beiden sind aus der Mitte des 15. Jahrhunderts noch hervorzuheben Johannes Campenius,[1] Heinrich von Montabour († 1480[2]) und der Albertist Johannes von Mecheln.[3]

Eine Restauration der Via antiqua in der theologischen und philosophischen Speculation der Scholastik war wesentlich durch die Commentirung der Werke der autoritativen tonangebenden Vertreter der Via antiqua bedingt. Die Dominicaner eilten in dieser Beziehung, wie das von uns an seinem Orte ausführlich besprochene Werk des Capreolus beweist, den Scotisten entschieden voraus; sie hatten überdieß vor den Franciscanern den Vortheil voraus, daß für ihren Orden nur eine einzige schlechthin maßgebende, und zudem durch feierliche Anerkennung der Kirche ausgezeichnete Lehrauctorität bestand, während im Franciscanerorden dem Johannes Bonaventura ein Duns Scotus, diesem abermals ein Occam gegenüber getreten war, wodurch die Unification der Lehrweise des Ordens wesentlich erschwert wurde. Wenn nun auch nach vorübergehenden örtlichen Schwankungen Duns Scotus sich als die anerkannte Schulauctorität des Ordens behauptete, so fehlte es doch nicht an solchen, welchen das Bedürfniß einer Vermittelung zwischen Scotus und Bonaventura als Bedingung einer den Geist des Ordens zum vollkommenen Ausdrucke bringenden Doctrin fühlbar wurde; so dem um die Mitte des 15. Jahrhunderts schreibenden französischen Minoriten Gulielmus Vorillon,[4] der auch im Gegensatze zur üppig wuchernden Literatur der scotistischen Formalitates auf Herstellung des reinen ursprünglichen Scotismus bestand.[5] Als maßgebende Orientirungsquellen bezeichnete Vorillon die

[1] Johannes Campenius († 1494). Schriften: Comm. in Libb. Sentt.; Quodlibetica; Summulae artium. Vgl. Hartzheim, S. 166.

[2] Vgl. Hartzheim, S. 124.

[3] Vgl. Hartzheim, S. 187.

[4] In quatuor libros Sententiarum juxta doctrinam S. Bonaventurae et Scoti. Lyon, 1484; Paris, 1503; Venedig, 1519. — Über Vorillon als Theilnehmer an der vor Pius II verhandelten Controverse der Minoriten mit den Dominicanern de sanguine Christi vgl. Echard et Quetif, Scriptores Ord. Praed. I, pp. 822 sqq.

[5] Repertorium propositionum quae sunt contra Scotum (Straßburg, 1501). Ein in Sevilla vorhandenes handschriftliches Exemplar dieses Werkes führt den

Sentenzenwerke und Quodlibetica des Duns Scotus, um deren Commentirung sich Franz Lychetus bemühte,[1] der nebstbei die scotistische Doctrin gegen Niphus vertheidigte. Mauritius Hibernicus bemühte sich um Zustandebringung correcter Textausgaben der beiden Sentenzenwerke des Duns Scotus, sowie um Concordirung, Richtigstellung und Erläuterung anscheinend widerstreitender Stellen in den Werken desselben. Die weiter noch folgenden, auf Textreinigung und Texterklärung bezüglichen Arbeiten eines Johannes Poncius, Hugo Cavellus und Antonius Hiquäus[2] gehören dem 16. und 17. Jahrhundert an, fallen sonach über den in diesem Buche behandelten Zeitraum hinaus. Wol aber dürfen zwei andere, in die letzten Jahrzehende des 15. Jahrhunderts fallende Vertreter des Scotismus und Erklärer der scotistischen Doctrin nicht unerwähnt bleiben: der Pariser Doctor Petrus Tartaretus[3] und der Genuese Samuel de Cassinis.[4]

Um dieselbe Zeit, als Lychetus in Brescia das Opus Oxoniense des Duns Scotus zu commentiren begann, entstanden in Italien auch die ersten Commentare zu den beiden Hauptwerken des Thomas Aquinas; Thomas del Vio commentirte die Summa theologica,[5]

Titel: Vademecum h. e. Collectorium, non opinionis Scoti, sed opinionum Scoti nullatenus signatarum in Sententiariis et Quodlibetis.

[1] Commentaria in primum, secundum et tertium scriptum Oxoniense Joannis Scoti (Brescia, 1517; Paris, 1520; Venedig, 1589). — In quartum librum Sententiarum ad mentem Scoti (Brescia, mit päpstlichem Privilegium gegen Nachdruck auf zehn Jahre). — Comm. in quodlibetica Jo. Scoti (Venedig 1520, 1529).

[2] Vgl. Bd. I, S. 17.

[3] Tartaretus commentirte die Sentenzen (dieser Commentar erschien in zwei Abtheilungen, Venedig 1580, 1607) und die Quodlibetica des Duns Scotus; außerdem erklärte er die logischen und physikalischen Schriften, die Metaphysik und Ethik des Aristoteles in scotistischem Sinne (Venedig, 1592, 1503); dazu noch: In summulas Petri Hispani cum passibus Scoti (Basel, 1514). Über Tartaretus als Logiker siehe Prantl IV, SS. 204—209.

[4] Schriften: Liber isagogicus in apices Scoti ad investiganda Aristotelis principia (Venedig, 1493). — Liber isagogicus continens libros septem logicales (Mailand, 1494). — Liber isagogicus ad physicos apices assequendos ad Julium II Pont. Max. — Expositio triplex in VIII libros Physicorum (Cunro, 1510). Über Samuel de Cassinis als Logiker: Prantl IV, S. 209 f.

[5] Der Commentar zum ersten Theile der Summa theologica wurde 1505, zur Prima Secundae 1511, zur Secunda Secundae 1517, zum dritten Theile

Franz de Silvestris aus Ferrara (kurz: Silvester Ferrariensis) die Summa contra gentes.[1] Das Interpretationsverfahren Silvester's erinnert der Form nach an jenes des heiligen Thomas in der Commentirung der aristotelischen Schriften; er zergliedert den auszulegenden Text in seine besonderen Theile, und sucht zu zeigen, was der Autor in jedem dieser besonderen Theile darzulegen und durchzuführen suchte, durch welches Gedankenband diese Theile miteinander verbunden seien und das Spätere aus dem Früheren sich erkläre. Er wendet dieses Verfahren sowol auf die einzelnen Theilabschnitte als auch auf die Hauptgruppen desselben im Ganzen und Großen an; Letzteres, um zu zeigen, daß das Werk ein einheitliches Ganzes bilde, dessen Grundidee Gott als intellective Welturſache und höchstes Endziel des Universums sei. Für den Menschen ist Gott das höchste Object als absolute Wahrheit, welcher sich der Mensch im Denken und Handeln zu verähnlichen hat; das absolute Ziel des Menschen ist die Anschauung Gottes als ewiger Wahrheit. Obschon es eine Anschauung der ewigen Wahrheit im menschlichen Zeitleben nicht gibt, so hat doch der irdische Zeitmensch zufolge seiner intellectiven Natur ein innerstes unabweisliches Bedürfniß, sich der Erkenntniß der höchsten Dinge in der ihm zeitlich möglichen Art und Form zu vergewissern. Die Erkenntniß der höchsten Dinge betrifft die Erkenntniß Gottes an sich und in seinen wesentlichen Beziehungen zur Creatur als Grund und Ziel derselben; diese Erkenntniß gewinnt der Mensch theils im Lichte der natürlichen Vernunfteinsicht, theils durch die auf dem Wege der Offenbarung zu gewinnenden Belehrungen. Die auf dem letzteren Wege zu gewinnenden Erkenntnisse wären der menschlichen Natur aus sich nicht erreichbar, übersteigen aber das Fassungsvermögen derselben

1522 fertig gestellt. Vor Beendigung seiner Arbeit veröffentlichte del Vio eine Vertheidigungsschrift: Ad Fratrem Conradum Koelin explicatio quorumdam, quae illi visa fuerant in Commentariis Cajetani in Summam S. Thomae vel contradictoria vel minus exposita. Rom, 1521. — Der fertige Commentar erschien zusammt dem Texte der Summe in wiederholten Auflagen zu Lyon (1540; 1552; 1558), Rom (1570), Antwerpen (1612) u. s. w.

[1] Der Commentar des Silvester von Ferrara war bereits 1516 beendet, erschien aber erst nach dem Tode des Verfassers († 1528). Ausgaben: Paris, 1552; Lyon, 1567; Antwerpen, 1568. — Andere Schriften Sylvester's sind: Annotationes in Libros Posteriorum Aristotelis et S. Thomae (Venedig, 1517); Quaestiones in VIII Libb. Physic. (Rom, 1577; Venedig, 1617); Quaestiones in III Libb. de Anima (Rom, 1577; Venedig, 1617).

nicht so weit, daß es nicht eine dem unvollkommenen zeitlichen Menschenerkennen appropriirte Form desselben gäbe, in welcher sich die ewige Wahrheit unter verschleiernder Hülle dem menschlichen Intellecte vernehmbar macht. Die auf natürlicher Vernunfteinsicht beruhende Erkenntniß aber ist lichte, helle, demonstrativ erweisbare Wahrheit. Von der dem natürlichen Vernunfterkennen zugänglichen Wahrheitserkenntniß wird in den drei ersten Büchern des Werkes Contra Gentes gehandelt, und zwar so, daß im ersten Buche von Gott an sich, im zweiten Buche von Gott als Productionsprincipe der Dinge, im dritten von Gott als höchster Zweckursache der Dinge die Rede ist; im vierten Buche kommen die dem Menschen auf dem Wege der Offenbarung vermittelten Erkenntnisse höchster Dinge zur Sprache.

Durch die geistige Haltung des zu erklärenden Werkes ist auch jene des Erklärers bedingt; er wird durch dasselbe auf die vom Autor eingenommene Höhe des Gesichtskreises emporgehoben, bleibt aber zugleich auf den dem Autor specifisch eigenen intellectiven Betrachtungsmodus beschränkt. Für Thomas ist die im speculativen Formbegriffe sich vermittelnde rationale Erkenntniß der Dinge eine Thatsache, deren Realität und objective Wahrheit sich ihm auf dem Wege der rationalen Zergliederung der cognoscitiven Vermögen des menschlichen Seelenwesens ergibt. Der Mensch hat Sinn und Intellect, deren jedem sein specifisches Object entspricht; ein Intellect ohne ein ihm specifisch angemessenes und darum sicher auch erkennbares Erkenntnißobject schlösse einen Widersinn in sich, welchen kein denkender Mensch ernst zu nehmen vermöge. Indem aber Thomas dabei stehen bleibt zu ermitteln, was im cognoscitiven Vermögen des Menschen liege, unterläßt er sich zu fragen, wie der einzelne Mensch zu seinen intellectiven Erkenntnissen komme, und welchen Antheil sein Zusammensein mit der gesittigten Gesellschaft, sein Theilhaben an dem Erbe überlieferter Erkenntnisse an der Erlangung seines persönlichen geistigen Besitzes habe. Er faßt das cognoscitive Menschenwesen nach dessen genereller Allgemeinheit in's Auge, und sieht von den concretisirenden Bedingungen der socialen Menschenexistenz ab. Die Anstreitung seiner an sich vollberechtigten speculativen Morphologie durch die nachthomistische Scholastik war die in Form eines natürlichen geschichtlichen Processes sich vollziehende Andeutung der Nothwendigkeit einer tiefer gehenden Fassung der morphologischen Grundanschauung seines Denk-

systems; diese vertiefte Fassung war aber nicht mit den durch die scholastische Peripatetik gebotenen Denkmitteln zu erzielen, sondern nur mittelst der aus dem Entwickelungsprocesse der nachscholastischen neueuropäischen Philosophie sich absetzenden Erkenntnißmittel einer verlebendigten Anschauung der Dinge.

Die Erläuterungen, welche Silvester den einzelnen Abschnitten der vier Bücher contra gentes widmet, sind nicht von gleicher Ausführlichkeit. Im ersten Buche, welches von Gottes Sein und Wesen handelt, treten durch ihre Ausführlichkeit hervor die Erläuterungen zu den Beweisen für das Dasein Gottes, zu den Lehren über die Einfachheit der göttlichen Substanz, der absoluten Coincidenz von Esse und Essenz in der göttlichen Substanz, vom extragenerischen Sein Gottes, von der nicht univoken sondern analogischen Aussage des Seins von Gott und den Creaturen, von der Unendlichkeit des göttlichen Seins, von der aus der Natur des göttlichen Seins resultirenden Intelligenz desselben, von dem Sein der Dinge im göttlichen Erkennen, von der Art und Form des göttlichen Erkennens, von der Penetranz und dem Umfange desselben. Das Intelligentsein Gottes wird aus der Idee Gottes als des sich selber bewegenden Movens primum und des nicht anderswoher bewegten Universalprincipes der Bewegung, aus dem werkzeuglichen Verhalten der intellectiven geschöpflichen Moventia zum göttlichen Agens principale und aus der absoluten Immaterialität Gottes abgeleitet. Diese Art der Erweisung hängt auf's Engste mit der thomistischen Demonstration des Daseins Gottes zusammen, welche zunächst an den aristotelischen Gedanken eines ersten Bewegers anknüpft. Zu diesem kosmologischen Argumente tritt allerdings noch ein zweites ideologisch-metaphysischer Natur hinzu; wie es ein Maxime verum gibt, in dessen Kraft alles andere Wahre wahr ist, müsse es auch ein Maxime ens geben, welches als solches die Wirkungsursache alles übrigen Seienden ist. Dieses Argument wird jedoch nicht für die Ableitung des Intelligentsein Gottes verwerthet, vielmehr hat die in demselben angedeutete Coincidenz des Maxime verum mit dem Maxime ens den bereits erbrachten Beweis für das Intelligentsein Gottes zu seiner Voraussetzung. Man wird sich nicht verhehlen, daß dieser Gang der Lehrordnung im principiellen Festhalten an der wesentlich dem Erfahrungsstandpuncte entsprechenden demonstrativen Methode seinen Grund hat; andererseits läßt sich nicht verkennen, daß die Idee von Gott als demjenigen Seienden, das die Wahrheit in

eigenster Wesenheit und die absolute Urform aller Dinge ist, eine von den Ergebnissen der demonstrativen Erweisung der Existenz Gottes unabhängige Geltung im Denken des heiligen Thomas behauptet, ja vielmehr das im voraus schon intuitiv erfaßte und stillschweigend festgehaltene Object der demonstrativen Verification des christlichen Gottesgedankens ist. Somit hat der Gesammtproceß der demonstrativen Darlegung der Gotteslehre nur die Bedeutung eines kunstgemäßen Vorgehens zur Erweisung dessen, was der Idee nach bereits im vorhinein als gewiß feststeht, aber als ein vorläufig noch nicht wissenschaftlich Gewußtes angesehen wird. Thomas hält somit, freilich nur implicite, an einer Unterscheidung zwischen speculativem Erkennen und demonstrativ erhärtetem Wissen fest, welche in der nachthomistischen Scholastik nicht anerkannt und auch nicht verstanden wurde; bei Thomas selber war sie nicht so distinct hervorgebildet, daß die in seinen Bahnen wandelnden speculativen Scholastiker sich ein distinctes Bewußtsein von der Bedeutung desselben zu bilden vermocht hätten. Thomas war nicht bis zu der mit der Unterscheidung zwischen speculativem Erkennen und demonstrativ erhärtetem Wissen zusammenhängenden Unterscheidung zwischen Nachweisen und Beweisen vorgedrungen, erkannte also auch nicht, daß das Sein Gottes als der Prima veritas und absoluten Urform aller Dinge zwar nachgewiesen aber nicht bewiesen werden könne, daß dasselbe sich vielmehr durch sich selbst beweise, und in der actuellen Conformation des menschlichen Denkens und Erkennens mit der Veritas prima durch sich selber dem Menschen zum Bewußtsein bringe. Diese actuelle Conformation kann sich indeß nur auf Grund einer primitiven ideellen Apperception vollziehen, auf deren successive Aufhellung der gesammte ihr nachfolgende und an der Erfahrung orientirte Erkenntnißproceß abzweckt. Die menschliche Erfahrung wird hiebei allerdings zu einem Beweismittel der ideell präconcipirten Wahrheit, muß aber in einem weiteren Sinne als in der auf der antiken Weltlehre ruhenden mittelalterlichen Scholastik gefaßt und verstanden werden, und schließt vor Allem die lebendige innere Selbsterfahrung des Menschen in sich, auf welcher die Zuversicht der ideellen Denkgewißheit ruht. In Kraft derselben wird aber das speculative Erkennen über den empirischen Denkstandpunct hinausgehoben, von welchem sich die speculative Scholastik nicht loszulösen, und daher auch nicht zu wahrhaft universalen Denkapprehensionen vorzudringen vermochte. Unter wahrhaft universalen Denkapprehensionen

sind solche zu verstehen, welche den empirischen Denkstoff innerlich fassen und vollkommen umgreifen; in der speculativen Peripatetik restirt der Stoff als solcher als Schranke des Gedankens, als etwas an sich Unfaßbares, was nur von Seite seiner Formabilität dem Denken verständlich wird und den menschlichen Gedanken derart bedingt, daß zuletzt und zuhöchst Gott selber nur als die absolute Urform der Dinge speculativ faßbar wird. Damit wird jedoch Gott nur in seiner Beziehung zur Welt, und nicht nach dem, was er an sich und unabhängig von aller Beziehung zur Creatur ist, erfaßt; der absolute Begriff von Gott ist der des absoluten Geistes als des absoluten Prius, in dessen Erfassung das speculative Denken über den Denkstandpunct der antiken Speculation schlechthin hinausgerückt, und in die der Höhe der christlichen Gottesidee entsprechende Höhe der speculativen Denkauffassung emporgehoben wird.

Daß ohne die in voraus feststehende, wenn auch nur unvollkommen erfaßte Idee des absoluten Geistes die Gewinnung des christlichen Gottesgedankens eben so mühevoll als künstlich ist, und mancherlei Bedenken Raum läßt, dürfte aus Nachstehendem sich ergeben. Silvester erläutert die thomistische Erweisung des Intelligentseins Gottes[1] in folgender Weise: Unter der Voraussetzung, daß es in der Reihe der bewegenden Ursachen ein erstes Höchstes geben müsse, welches von keinem Anderen bewegt nur sich selbst bewegt, ist Gott ein Primum Appetibile als dasjenige Object, welches von dem sich selber Bewegenden zuerst erkannt wird; also ist Gott ein Erkennender. Daß Gott das Primum appetibile sei, ergibt sich aus seinem Wesen als Movens non motum; denn nur insoferne er dieß ist, kann er Gegenstand des Begehrens sein, ohne selber etwas zu bedürfen und zu begehren, während die Moventia se ipsa motu locali von ihrem Begehren und mittelbar vom Objecte ihres Begehrens bewegt und getrieben werden. Als Primum appetibile ist Gott ein universales Gut, welches als solches nicht sinnlich, sondern intellectiv ergriffen wird; das intellective Ergreifen seiner selbst ist nun jenes von allem passiven Bewegtwerden freie Sichselberbewegen, dessen Ziel nur in dem rein geistig sich selber Bewegenden gelegen sein kann. Daraus folgt zugleich, daß die göttliche Intellection primär Selbstintellection sein muß. Wir haben also hier den Begriff des göttlichen Erkennens als eines allem

[1] Contr. Gent. I, c. 44.

äußeren Antriebe, aller localen Veränderung und passivistischen Abhängigkeit entrückten Sichselberbewegens eines Seienden, welches das Ziel seiner Selbstbewegung lediglich in sich selbst hat und dasselbe in der Ergreifung seiner selbst erfaßt. Wir müssen anerkennen, daß in diesem Begriffe des göttlichen Erkennens jener des absoluten Geistes wirklich enthalten ist, aber zufolge seiner Verknüpfung mit dem allerdings möglichst entsinnlichten Begriffe der Bewegung nicht zum reinen unverhüllten Ausdrucke gelangt. Der Begriff des absoluten Geistes ist jener der absoluten activen Selbstfassung, welcher jenen der in sich absolut gesammelten und deßhalb sich selbst absolut lichten Seinstotalität involvirt. Aus dem Begriffe des göttlichen Seins als der absolut in sich gesammelten Seinstotalität ergibt sich weiter jener des außergöttlichen Seins als des nicht absolut, sondern nur relativ in sich gesammelten Seins mit den zwei conträren Endpuncten des am meisten und des am mindesten in sich gesammelten Seins, deren ersteres das Vermögen einer absoluten Sammlung in sich selber, letzteres die Möglichkeit einer absoluten Diffusion seiner selbst ausschließt, indem beide einander entgegengesetzte Arten des Seienden innerhalb der Gränzen der geschöpflichen Endlichkeit festgehalten und eben hiedurch seiend sind. Aus den innerhalb der beiden Endpuncte eines höchsten und geringsten Grades statthabenden verschiedenen Arten und Modis der Sammlung des geschöpflichen Seins in sich selber resultirt die Idee einer analogischen Nachbildung des göttlichen Seins durch das creatürliche, und die Idee des göttlichen Seins als der subsistenten absoluten Urform alles Seienden, welche zwei Ideen die Grundideen der speculativen thomistischen Weltlehre sind und hier aus der Idee des absoluten Geistes abgeleitet erscheinen, so daß, wenn diese letztere wahr ist, auch die beiden anderen Ideen wahr sein müssen. Dieselben konnten auf dem Standpuncte des scholastischen Peripatismus angestritten werden und lassen sich auf demselben als principiell empiristischem Denkstandpuncte nur relativ erweisen; somit kann der speculative Denkinhalt der thomistischen Doctrin nur in seiner Loslösung von seiner scholastisch-peripatetischen Einkleidung sich vollkommen frei entfalten; die speculative Weiterbildung der thomistischen Doctrin fällt über das Zeitalter der scholastisch-peripatetischen Denkschulung hinaus.

In seiner theologischen Summe erweist Thomas das Intelligent sein oder Scire Gottes aus der absoluten Immaterialität

Gottes;[1] ein Seiendes ist in dem Grade erkenntnißfähig, als es immateriell ist; demzufolge muß Gott als absolut immateriellem Sein der höchste Grad der Cognoscitivität zukommen. Es gibt verschiedene Grade der Immaterialität entsprechend den verschiedenen Graden der Unabhängigkeit der Form vom Stoffe. Die Wesensform der Pflanze ist so sehr an den Stoff gebunden, daß sie schlechthin nicht erkenntnißfähig ist; die Thierseele ist eines rein sinnlichen, auf die Perception der Particularisationen der im Stoffe sich darstellenden Formen beschränkten Erkennens fähig; die intellective Menschenseele vermag, wie sie selber ein vom Stoffe unabhängiges Esse hat, auch die Formen der percipirten Sinnendinge von ihren stofflichen Particularisationen abzulösen und in ihrer reinen Allgemeinheit aufzufassen. Das göttliche Sein repräsentirt als Actus purus den höchsten Grad der Immaterialität mit Ausschluß jedweder Art von passiver Potenzialität, nicht bloß der materiellen, sondern auch der immateriellen, daher es die Cognoscivität in eigenster Wesenheit ist, und zunächst unmittelbar sich selbst zum Objecte hat, um aus sich selbst alles Andere zu erkennen. Wir haben also hier zunächst die Unterscheidung zwischen cognoscitivem und nicht cognoscitivem Sein, weiters zwischen unvollkommener und vollkommener Cognoscitivität. Der Unterschied zwischen erkennendem und nicht erkennendem Sein besteht, wie del Vio in seiner Commentirung des betreffenden Abschnittes der Summa theologica präcisirt, darin, daß das erkennende Seiende ipsum et alia ist, während das nicht cognoscitive Seiende nur ipsum und nicht alia sein kann. Das Esse ipsum et alia ist, um allen Arten und Graden der Cognoscivität gerecht zu werden, im generellsten Sinne zu fassen unter Abstraction vom Esse alia per identitatem und Esse alia per informationem, sowie unter Abstraction des Alia vom Esse omnia und Esse quaedam. Gott ist als Erkennender Omnia per identitatem, die Engel sind als Erkennende Aliqua per identitatem und Aliqua per informationem, die menschliche Seele ist Omnia per informationem, die rein sensitive Seele Quaedam per informationem. Aus dem Gesagten erhellt zugleich auch, daß in der Verdeutlichung des Begriffes vom Erkennen an den Gegensatz zwischen Stoff und Form angeknüpft wird, mit der Intention zu zeigen, daß dieser Gegensatz nach dem Vollkommenheits-

[1] 1 qu. 14, art. 1 u. 2. Vgl. hiezu die Erklärungen del Vio's in seinem Commentar zur Summa theologica.

grade des Erkennens mehr und mehr überwunden wird, und im allervollkommensten Erkennen Gottes absolut entfällt, weil Gott als Erkennender nicht durch etwas außer ihm informirt wird, sondern sich selber die Species intelligibilis alles Erkennbaren ist. Aber auch im unvollkommensten Erkennen ist, wie del Vio hervorhebt, die Differenz zwischen dem Erkennenden und Erkannten eine geringere, als zwischen Materie und Form als Componenten eines bestimmten Seienden, weil das Erkennende jederzeit auf irgend eine Art, sei es actu oder potentia, das Erkannte ist, während die Materie niemals Form ist oder werden kann; daher in jedem Falle das Erkennende und Erkannte in ihrem Zusammensein ein Magis unum constituiren, als Materie und Form in ihrem Zusammensein als Componenten eines Dinges.[1] Im Bereiche des Erkennens beginnt sonach der Proceß einer Unification, in welchem zuerst auf dem Wege der Information vorwiegend passivistisch die durch die Individuirung der gesammten Materie causirten Unterschiede der sinnlichen Dinge überwunden werden, zuhöchst aber gemeinhin der Gegensatz zwischen recipirendem Subjecte und recipirtem Objecte der Erkenntniß in der mit der absoluten Seinsactualität gegebenen Wesensidentität beider hinwegfällt. Das göttliche Erkennen ist die absolute Überwindung aller gegenständlichen Gegebenheit in der absoluten Identität des Erkennenden mit dem Erkannten. In dieser Auffassung des göttlichen Erkennens ist allerdings die Idee des absoluten Geistes enthalten, jedoch nur nach ihrer negativen Seite ausgedrückt, so daß der unzulässige Gedanke, Gott sei sich selber etwas Gegebenes, nicht völlig ausgeschlossen ist; demzufolge darf es nicht Wunder nehmen, daß auch in der Auffassung der intellectiven Menschenseele als eines Omnia per informationem der Geistcharakter des selbstigen Wesens der Menschenseele in den Hintergrund gedrängt erscheint. Duns Scotus glaubte diesen Mangel der thomistischen Doctrin durch Betonung des Willens als activer Potenz verbessern zu können; er hob aber nur eine besondere geistige Potenz auf Kosten einer anderen hervor, ohne in das beide einigende Wesen der Seele zu greifen; und so beschränkte sich seine Opposition gegen die thomistische

[1] Cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma, ut egregie dicit Averroes in 3 de Anima com. 5; et rationem reddidit: quia ex intellectu et intellecto non fit tertium, sicut ex materia et forma. Assignando pro ratione majoris unitatis exclusionem tertii, docuit unitatem consistere in hoc, quia unum est aliud. Del Vio l. c.

Erkenntnißlehre lediglich auf eine Abschwächung und Zurückdrängung der speculativen Elemente derselben.

Die speculative thomistische Auffassung des intellectiven Erkennens hängt mit dem Begriffe des Verbum intellectus als terminativen Abschlusses und Productes der Intellection zusammen; das Verbum intellectus ist das actuirte Bild des intellectiv apprehendirten Objectes oder die actuirte Conformation des Erkennenden mit dem Erkannten. Die göttliche Essenz — bemerkt Silvester[1] — ist als Species intelligibilis des göttlichen Intellectes und als Verbum divinum das allen Dingen Ähnliche. Duns Scotus verwirft zwar nicht den Begriff des Verbum, faßt aber dasselbe nicht als Terminus der Intellection, sondern läßt es mit der Intellection als solcher zusammenfallen, die allerdings, so weit es sich um das göttliche Erkennen handelt, in der Notitia genita ein bestimmtes Resultat hat, jedoch so, daß dasselbe nicht Erzeugniß der Intellection als solcher, sondern eines göttlichen Productionsactes ist. Durch diese Auffassung des Verbum divinum wird die an den Begriff des Verbum mentis im Allgemeinen anknüpfende thomistische analogische Verdeutlichung der mit dem göttlichen Sein gegebenen göttlichen Urbildung zur theologischen Unmöglichkeit gemacht, und das Verbum als solches zu einem bloßen declarativen Dicere, zu einem Nennen der gedachten oder geistig angeschauten Quidditäten gemacht. Gott denkt die Quidditäten der Dinge, und wirkt durch seinen Willen die seinen Gedanken entsprechenden realen Existenzen, welches Wirken seinerseits durch die als denknothwendiges Substrat aller geschöpflichen Formationen vorauszusetzende Materia primo-prima und die weiteren mit den nachfolgenden Determinationen der Materia primo-prima verbundenen Necessitirungen des göttlichen Wirkens bedingt ist. So läßt also Duns Scotus an die Stelle der von ihm an Thomas gerügten Determinationen des göttlichen Selbstgedankens durch den mit demselben verbundenen Gedanken des außergöttlichen Seins die Determination des göttlichen Wirkens nach Außen durch die der göttlichen Bildungsmacht nur relativ sich fügende Materie treten, und hebt damit die Möglichkeit eines speculativen Weltgedankens auf. Aber auch Silvester weiß denselben nur auf mittelbarem Wege durch ein umständliches Denkverfahren zu gewinnen, welches zudem, weil nur am Intellectionsacte

[1] Comm. in Gent. I, c. 53.

der menschlichen Seele sich orientirend, bloß die formelle Fassung des göttlichen Weltgedankens unter Hinwegsehen vom Realinhalte desselben betrifft. Letzterer kommt nur insoweit zur Sprache, als von der in's göttliche Denken aufgenommenen Vielheit der nach ihren verschiedenen Abständen von Gott geordneten Dinge die Rede ist; die durch das Gegensatzverhältniß des creatürlichen Seins und Lebens zum göttlichen Sein und Leben bedingte Gestaltung und Configuration des Weltganzen bleibt außer Betracht, weil das Universum nicht als Gegenbild des göttlichen Selbstgedankens gefaßt, somit nicht nach den hieraus sich ergebenden concretisirenden Bestimmungen des dreieinen göttlichen Weltdaseins in Betracht gezogen wird. Dieser Punct ist nicht gleichgiltig; es handelt sich darum, den Gedanken der Schöpfung als einer in sich abgeschlossenen Totalität der Dinge zu gewinnen, welche als Gegenbild der absoluten Totalität des göttlichen Seins verstanden werden soll. Dieser Gedanke läßt sich nur dadurch gewinnen, daß der Weltorganismus als Gegenbild des göttlichen Seinsorganismus, die Gliederung des Weltganzen als Gegenbild der organischen Dreigliederung des göttlichen Seins und Wesens verstanden wird. Der Boden der auf die irdische Welterfahrung gestützten demonstrativen Denkgewißheit, auf welchem die speculative Scholastik fußt, wird damit allerdings verlassen, und muß verlassen werden, weil die Ideen nicht aus der Erfahrung hervorgezogen, sondern vom Geiste in die Wirklichkeit hineingeschaut werden. Wir wollen übrigens den Standpunct der idealen Anschauung nicht als Gegensatz zum Denkstandpuncte des heiligen Thomas, sondern vielmehr, wie schon bemerkt, als Weiterbildung des von seiner peripatetischen Einkleidung losgelösten Denkinhaltes der speculativen Scholastik angesehen wissen, und bekennen weiter sehr gerne, daß der in der speculativen Scholastik repräsentirte Denkstandpunct die historische Vorbedingung der allmäligen Herausbildung des rein idealen Denkstandpunctes war, und die auf ersterem eruirten Erkenntnisse eine normative Bedeutung für alle nachfolgenden auf rein idealem Standpuncte fußenden Denkbestrebungen haben, daher durch die Weiterbildung der Denkbestrebungen der thomistischen Speculation die Continuität der Lehrtradition nicht aufgehoben und das geistige Band mit der Vergangenheit nicht zerrissen werden soll.

Silvester stützt sich in der analogischen Verdeutlichung des göttlichen Erkennens der Dinge durch das menschliche Erkennen auf die Unterscheidung zwischen informirender Species und Intentio intellecta,

deren jede ein Bild der erkannten Sache ist, erstere unmittelbar, letztere mittelbar; umgekehrt ist die Intentio intellecta nur der nächste, das durch die Species repräsentirte Object der letzte und eigentliche Terminus der Intellection. Da nun die göttliche Wesenheit durch keine andere Species als durch sich selber als Species sui ipsius erkennt, so folgt daraus, daß die Intellectio concepta, in welcher Gott sich selbst erkennt, nicht nur das Bild und die Ähnlichkeit Gottes, sondern auch aller anderen von Gott erkannten Dinge sein müsse. Die Denknothwendigkeit dieser Auffassung des göttlichen Erkennens resultirt daraus, daß die Dinge in Gott kein gesondertes Sein haben können, weil sonst Gott als zusammengesetztes Wesen gedacht werden müßte. Wir entnehmen hieraus, wie der speculative Formbegriff dazu dient, Gott als die absolute Allheit des Seienden und damit als die absolute Wirklichkeit kennbar zu machen, während bei Duns Scotus, welcher die Application des Formbegriffes auf das göttliche Sein nicht zuläßt, dieses zur formlosen unendlichen Vielheit und zum absoluten Allmöglichkeitsgrunde der Dinge wird. Daraus erklärt sich weiter auch der Unterschied der scotistischen Auffassung des Verbum divinum von der thomistischen; erstere ist wesentlich naturalistisch im Gegensatze zum thomistischen Bemühen, den göttlichen Erkenntnißact möglichst geistig zu fassen; Duns Scotus läßt im Producirtwerden des Verbum divinum Gott sich selbst als die unendliche Vielheit gegenständlich werden, aus welcher durch göttliche Wahl eine endliche distinct angeschaute Vielheit als Object der Productio ad extra ausgeschieden wird. Duns Scotus sieht seinerseits in der thomistischen Auffassung des Wortes als Terminus des Intellectionsactes eine Herabdrückung der Spontaneität des Erkenntnißobjectes zu einem unfreien Naturacte; nach Silvester hebt sich diese angebliche Unfreiheit in der Geistigkeit der Intellection und des sie abschließenden Wortes auf, und in Gott noch vollends dadurch, daß er sich selber Species intelligibilis alles Seienden d. i. Geist per essentiam oder die Geistigkeit als solche ist. Es läßt sich indeß nicht verkennen, daß in der thomistischen Speculation der Geist als solcher in vorwiegend gegenständlicher Weise aufgefaßt wird, und der Gedanke der Actuirung des Geistseins durch den Act der Selbstsetzung in den Denkhabitus der speculativen Thomistik noch nicht eingetreten ist. Daß die im trinitarischen Processe sich vollziehende Selbstsetzung des göttlichen Seins das denknothwendige absolute Prius vor der das trinitarische

göttliche Sein gegenbildlich reflectirenden göttlichen Weltsetzung sei, wird auf dem Standpuncte der thomistischen Speculation nicht erkannt; und doch war nur auf diesem Wege die passivistische Fassung des intellectiven Erkennens im Allgemeinen[1] und die damit zusammenhängende, vielleicht doch nicht vollkommen adäquate Auffassung des Verbum divinum zu überwinden. Daß der im göttlichen Logos sich vergegenständlichende göttliche Weltgedanke freie schöpferische Denkconception sei, kann in der von der intellectiven Auffassung der sinnlich empirischen Wirklichkeit ausgehenden analogisirenden Erkenntnißweise des Göttlichen denn doch nicht zu seinem vollen Ausdrucke gelangen. Die Gebundenheit dieser Erkenntnißweise wird nicht dadurch beseitiget, daß das intellective Selbstleben des Menschen zum nächsten Anknüpfungspuncte der analogisirenden Verdeutlichung des göttlichen Erkenntnißlebens genommen wird, weil eben in der Thomistik die Idee des intellectiven Selbstlebens durch die Versenktheit des Denkens in die gegenständliche Wirklichkeit niedergehalten ist. Thomas kommt im Wesentlichen, soweit es sich um die philosophische Auffassung des göttlichen Erkennens handelt, nicht über die aristotelisch gefaßte Intellectio sui ipsius hinaus, die auf dem Grunde der Intellectio rerum steht und von demselben nur insoweit sich ablöst, als die Intellectio rerum eine Intellectio sui ipsius als Wirkungsgrundes der Res intellectae zu ihrer Voraussetzung hat. Diese Art der geistigen Selbstfassung Gottes ist aber nicht die absolute, von der Beziehung auf das Weltdasein schlechthin unabhängige göttliche Selbstfassung, deren Idee eben nur im trinaren göttlichen Selbstleben ihren adäquaten Ausdruck hat. So richtig es demnach immerhin ist, wenn del Vio im Commentare zur Summa theologica[2] das Verbum divinum als Ausdruck der Erkenntniß Gottes von sich selber und den Creaturen hinstellt, und diese Erkenntniß vom göttlichen Vater im Sohne als ewigen Gotteswort concipirt werden läßt, so ist doch weiter nicht zu verkennen, daß der Begriff des ewigen Gotteswortes in der von del Vio gegebenen Erklärung desselben[3] ein wesentlich relativistischer Begriff ist, welcher ein Bezogensein der göttlichen Essenz auf

[1] Intelligere dicit habitudinem ad rem intellectam — bemerkt Silvester l. c.

[2] Comm. in 1 qu. 34, art. 3.

[3] Verbum Dei ejus quod est in Deo Patre est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum. L. c.

die Creaturen in sich schließt, obschon diesem Bezogensein zufolge der causativen Activität des Verbum divinum als Schöpferwort kein Abhängigkeitscharakter inhäriren soll. Jedenfalls involvirt aber die thomistische Fassung des Verbum divinum die Möglichkeit eines seit ewig statthabenden Schaffens, wird also dem speculativen Sinne der Dreieinigkeitslehre als dogmatisch formulirten Ausdruckes der absoluten, alles Andere nach sich bestimmenden Priorität des göttlichen Seins nicht gerecht. Es genügt nicht, mit del Vio zu sagen, daß das Verbum divinum nur secundär auch aus der göttlichen Scienz der Creaturen hervorgehe; denn wenn die Secundarietät nicht zugleich auch ein absolutes Bestimmtsein des creatürlichen Seins durch dessen contraponären Gegensatz zum absoluten göttlichen Sein in sich schließt, so ist das creatürliche Sein vom göttlichen nicht vollkommen losgelöst, und haftet der secundäre Originationsgrund des Wortes der göttlichen Essenz als ein Schatten an, welcher den Glanz des absoluten selbstherrlichen göttlichen Seins einiger Maßen verdunkelt.[1] Der Grund dessen ist nicht etwa in dem Mangel an geistiger Scharfsicht des heiligen Thomas zu suchen, sondern im Festhalten der speculativen Scholastik an der abstract universalen Seinsidee, durch deren Concretisirung eben die Fortbildung der speculativen Scholastik zu erzielen ist. Thomas legt von seinem Denkstandpuncte aus dar, daß die Bezogenheit des göttlichen Seins auf das creatürliche Sein nicht als reale Bezogenheit gedacht werden könne,[2] weil ein Ens actu auf ein Ens in

---

[1] Del Vio läßt allerdings diesen Vorwurf auf die scotistische Auffassung des Verbum divinum zurückfallen: Scotus tenet, quod Verbum Dei ex vi productionis suae non procedit ex scientia creaturarum, sed divinae essentiae. Et rursus tenet, quod verbum sic procedit de scientia solius essentiae, quia non procedit ut verbum personae nisi concomitanter; itaque imaginatur Patrem ex hoc, quod intelligit divinam essentiam Verbum producere, quod quidem ex vi productionis suae exprimat essentiam . . . creaturas vero habet, quod repraesentet completa jam productione ipsius Verbi. Est autem fundamentum positionis suae, creaturas a Deo produci in esse cognito; et propterea imaginatur quod essentia divina primo quasi movet intellectum paternum ad productionem termini infiniti i. e. Verbi, deinde ad terminum finitum i. e. creaturam in esse cognito. Primarium hoc fundamentum nil valere ex eo patet, quod productio illa creaturarum chimerica est et periculosam ingerens doctrinam; sequitur enim, Deum gloriosum non posse absque hoc, quod sint creaturae in esse diminuto, quod in philosophia ridiculum, in fide autem scandalum videtur. L. c.

[2] Vgl. Gent. II, 12 und Silvester's Commentar hiezu.

potentia, wie das creatürliche Seiende vor seinem Erschaffenwerden ist, nicht real bezogen werden kann, und das Verhältniß des göttlichen Seins zum gottgedachten creatürlichen Sein auch durch dessen nachfolgende Actuirung nicht alterirt werden kann, indem das göttliche Schaffen zufolge der Coincidenz der göttlichen Operatio mit der göttlichen Substanz keine Veränderung des göttlichen Seins involvirt. Aus dieser Argumentation geht indeß strenge genommen nur so viel hervor, daß das mit der Idee des göttlichen Seins gegebene Verhältniß zum creatürlichen Sein durch den Schaffensact nicht alterirt werde, und demnach letzterer als solcher für die richtige Fassung jenes Verhältnisses ohne Belang sei. Die Frage ist jedoch, ob das göttliche Sein auch auf den göttlichen Gedanken des creatürlichen Seins nicht real bezogen sei, so daß Gott sich selbst unabhängig von aller Denkbeziehung auf das creatürliche Sein im ewigen Gottesworte gegenständlich wird; dieß letztere ist nur unter der Voraussetzung denkbar, daß das creatürliche Sein schon seiner Idee nach durch den Gegensatz zum göttlichen Sein derart bestimmt ist, daß die denknothwendige Beschaffenheit desselben ohne denknothwendige Bezugnahme Gottes auf den Gedanken des creatürlichen Seins schon von selber gegeben ist und als unabweisliches Consequens der absoluten geistigen Selbstfassung Gottes sich von selber einstellt, so daß Gott nicht nöthig hat, jenen Gedanken erst hervorzubringen, weil derselbe ihm zufolge seines absoluten Selbstbewußtseins schon von selber als denknothwendige Affirmation seiner Absolutheit gegenwärtig ist. Das creatürliche Sein kann sich nach allen seinen wesentlichen Beziehungen und Seinsformen dem göttlichen Denken nur als das Gegentheil der göttlichen Absolutheit darstellen und zufolge der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Selbstdenkens muß Gott sich selbst erfassen mit dem vollkommensten Wissen um die denknothwendige Beschaffenheit dessen, was nicht Er selbst, sondern das durch sein reales Unterschiedensein von Gottes absolutem Sein und Wesen absolut bestimmte Seinsmögliche ist.

Steht dieß fest, so wird die Causa distinctionis rerum, welche Silvester mit Thomas aus der göttlichen Absicht, dem Universum die größtmögliche Vollkommenheit zu verleihen erklärt,[1] schon unabhängig von der göttlichen Absicht in den durch den Gegensatz zur göttlichen Absolutheit involvirten denkmöglichen creatürlichen Seinsmodis gegeben

[1] Gent. II, 45.

sein, und die göttliche Weisheit nur insofern als besonderes Erklärungsprincip herbeizuziehen sein, als Gott nicht eine lückenhafte, sondern nur eine complete in sich rationell geschlossene Darstellung des geschöpflichen Gegenbildes seiner absoluten Totalität wollen kann. Die denkmöglichen Seinsmodi des bedingten und relativen außergöttlichen Seins sind das Gott am meisten ähnliche geistige, das von Gott am meisten verschiedene sinnlich-materielle Sein zusammt dem Zusammenschlusse beider Seinsmodi zu einem dritten von beiden unterschiedenen geschöpflichen Sein, welches mit dem Menschen als Grundansatz und Substrat der in Christus personhaft gegebenen Rückvermittelung der Gesammtschöpfung in ihren göttlichen Urgrund gegeben ist. Es wird ferner nicht genügen zu sagen, daß zur Vollendung des Universums auch geistige Wesenheiten geschaffen werden mußten;[1] diese Fassung des Existenzgrundes geschöpflicher intellectiver Wesen hat wol ihre Berechtigung vom empiristischen Denkstandpuncte der scholastischen Weltlehre, hat sich jedoch einer geistig tiefer greifenden Motivirung des Daseins geschöpflicher Geistwesen unterzuordnen. Da Gott, sofern er schaffen will, ganz bestimmt etwas ihm Ähnliches hervorbringen will, so wird er primär und vor Allem geistige Wesenheiten hervorbringen wollen; die Existenz aller anderen außer den geschöpflichen Geistwesen bestehenden Creaturen erklärt sich daraus, daß die Idee des geschöpflichen Seins durch die Existenz rein geistiger Wesenheiten nicht erschöpt ist. Anstatt also die geistigen Wesen als Completion der sichtbaren Welt zu fassen, ist vielmehr die Existenz der materiellen Wirklichkeit als Completion der zuerst gesetzten Geistwelt zu fassen, und offenbart ihre secundäre Bedeutung auch dadurch, daß sie das Substrat zur Completion der Gesammtschöpfung zunächst und unmittelbar durch den Menschen, zuhöchst und mittelbar durch Christus darzubieten hat, also nicht so sehr um ihrer selbst willen als vielmehr wegen des Höheren, dessen Verwirklichung sie ermöglichen soll, existirt. Der von Silvester für das Dasein der geschöpflichen Geistwesen geltend gemachte teleologische Grund[2] hat somit primär von der materiellen

[1] Gent. II, c. 46.

[2] Ad hoc ut universum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium; ergo oportet ad creaturarum perfectionem, ut aliquae creaturae sint intelligentes. Probatur antecedens, quia tunc effectus maxime perfectus est, quando ad suum principium redit, ut patet ex circulo et motu circulari. Consequentia quoque probatur, quia redeunt ad suum prin-

Wirklichkeit zu gelten; für die Existenz der intellectiven Wesenheiten läßt er sich nicht so ausschließlich in den Vordergrund stellen, daß darüber der ontologische Existenzgrund derselben außer Acht gelassen werden könnte. In der concretisirten Auffassung des Universums als geschöpflichen Gegenbildes der göttlichen Absolutheit vertheilt sich die specifische Darstellung der beiden charakteristischen Momente des geschöpflichen Seins: relative Absolutheit und absolute Relativität, derart auf die beiden gegensätzlichen Factoren des geschöpflichen Weltdaseins, daß die specifische Repräsentation der relativen Absolutheit den persönlichen Geistwesen, die specifische Repräsentation der absoluten Relativität der sichtbaren Wirklichkeit zufällt. Silvester führt als teleologischen Existenzgrund der intellectiven Creaturen die Rückvermittelung des geschöpflichen Seins in das göttliche Princip desselben an. Dieser Grund ist an sich vollkommen richtig, muß aber mit dem ontologischen Existenzgrunde der intellectiven Creaturen in Verbindung gesetzt werden, und bedarf einer concretisirenden Verdeutlichung durch die Rücksichtnahme auf die verschiedenen Arten der Rückvermittelung in den verschiedenen Arten der intellectiven Creaturen. Denn anders gestaltet sich diese Rückvermittelung in den englischen Wesenheiten, anders im Menschen als Substrate und Grundansatze der in Christus factisch actuirten Rückvermittelung der Gesammtschöpfung in ihr göttliches Princip. Diese letzte Art der Rückvermittelung aber, welche allein den Begriff der Rückvermittelung vollkommen erschöpft, darf zugleich als Beweis dafür gelten, daß die geschöpfliche Intellection als solche, selbst wenn sie Gott zum Objecte hat, und im actuellen Zusammenschlusse des geschöpflichen Intellectes mit dem göttlichen Intellecte sich vollkommenst actuirt, nicht als die letzte, höchste Vollendung des Universums gelten kann; die absolute Vollendung des Universums ist eben nur der Gottmensch Christus, der allerdings nur in einer ideologischen Weltconstruction als Abschluß der Gesammtschöpfung erscheint, während eine auf dem Grunde des sinnlich empirischen Erfahrungsbewußtseins stehende und demonstrativ verfahrende philosophische Weltlehre von der ihr unerreichbaren Idee des Weltvollenders Christus absehen, und dieselbe einfach der Theologie zuweisen muß. So wenig aber die der christlich-kirchlichen Offenbarungstheologie specifisch

cipium singulae creaturae, inquantum ejus similitudinem gerunt secundum esse et naturam earum, in quibus quamdam habent perfectionem, intellectus autem Dei productionis creaturarum principium est. L. c.

angehörigen Lehren über Gott und Christus durch die philosophische Vernunft demonstrativ erwiesen werden können, so liegen sie nichts desto weniger im geistigen Gesichtskreise der christlichen d. i. vollkommen entwickelten und harmonisirten Welt- und Gotteserkenntniß, woraus unzweideutig erhellt, daß die auf eine bloße Rectification der überlieferten aristotelisch-platonischen Philosophie in christlichem Sinne sich beschränkende philosophische Weltlehre nur die Vorstufe und Vorschule einer specifisch christlichen Speculation sein könne, welche nicht auf demonstrative Erweisung, sondern auf ideologische Verständigung über den Inhalt des christlichen Weltdenkens als der einzigen harmonisch in sich abgeschlossenen und deßhalb das menschliche Denken absolut befriedigenden Weltanschauung ausgeht. Sofern den ideologischen Constructionen die exacte Sicherheit des demonstrativen Denkverfahrens abgeht, postuliren dieselben die Traditionen der älteren Schulen als ihr perpetuirliches Correctiv, so daß von einer definitiven Außercourssetzung der speculativen Scholastik niemals die Rede sein können wird; andererseits involvirt aber die nachweisliche Unvollendung der Ergebnisse letzterer in ausreichender Weise die Berechtigung des Fortschreitens zu philosophischen Denkconceptionen, die den geistigen Bedürfnissen einer über das Mittelalter hinausgeschrittenen Culturepoche entsprechen. Wie wir schon früher wiederholt die geistige Superiorität der thomistischen Doctrin über die von ihr abweichenden Richtungen der mittelalterlichen Scholastik betonten, so sei auch hier schließlich noch bemerkt, daß die speculative Thomistik den Nominales gegenüber das Wahrheitsrecht des christlichen Gedankens wahrt, wenn sie urgirt, daß es nicht genüge, die geschöpflichen Dinge lediglich als Producte der Ars divina zu fassen, ohne daß dieselben auch der Potentia intellectiva des göttlichen Künstlers verähnlichet sein müßten. Silvester macht die Unterschiede zwischen dem göttlichen und menschlichen Kunstschaffen bemerklich; während beim menschlichen Künstler die Verwirklichung des im Gedanken concipirten Kunstwerkes einer vom Intellecte verschiedenen Potenz zufällt, ist der göttliche Intellect derart Productionsprincip der geschöpflichen Dinge, daß das Intelligere selber zugleich auch reelles Produciren der Creatur ist; während ferner beim menschlichen Künstler die intelligible Form, durch welche das Kunstwerk hervorgebracht wird, vom Intellecte und von der den Intellectionsact elicirenden Species intelligibilis unterschieden, und eine Wirkung derselben ist, ist im göttlichen Intellecte die Form, durch welche die Creaturen hervor-

gebracht werden, real identisch mit dem göttlichen Intellecte als Productionsprincip und mit der Species, mittelst welcher Gott erkennt. Da nun die hervorgebrachte Wirkung, um vollkommen zu sein, dem Elicitiv- und Formalprincipe derselben möglichst sich verähnlichen soll, so muß das Universum wenigstens theilweise intellective Creaturen in sich schließen. Es wäre hier nur noch zu fragen, ob die „theilweise" Verähnlichung mit dem göttlichen Intellecte genüge, auf welche Thomas sich beschränkt, weil ihm die Materie als solche zufolge ihrer Formlosigkeit als das Gott schlechthin Unähnliche gilt. Ohne den durch die Materialität als solche begründeten Unterschied zwischen Geisterwelt und Sinnenwelt zu beeinträchtigen, wird vielmehr, um den auch von Thomas zurückgewiesenen unvermittelten Dualismus zwischen beiden Welten und Ordnungen zu überbrücken, eine Immanenz der göttlichen Idee im Stoffe angenommen werden müssen, kraft welcher der Stoff als solcher etwas Lebendiges ist, und diese natürliche Lebendigkeit des Stoffes wird als die letzte schwächste Nachbildung der göttlichen Intellectivität im Bereiche der Schöpfung anzusehen sein. Eine Immanenz der in den Stoff projicirten göttlichen Idee als lebendigen Actionsprincipes der natürlichen Dinge wird um so weniger abzuweisen sein, als man Gott sich nicht als bloßen Macher der Weltdinge aus einem zuerst gesetzten todten Stoffe denken kann; die Immanenz der Idee im Stoffe ist gleichbedeutend mit Immanenz der göttlichen Causalität im Stoffe, die obschon in ihrer Immanenz unpersönlich, deßungeachtet wesentlich rational und mit der im Stoffe sich explicirenden göttlichen Naturidee oder Idee der sichtbaren Wirklichkeit identisch ist. Die dem Stoffe immanente Idee ist das Existenzprincip der eines selbstigen Seins entbehrenden sinnlichen Wirklichkeit, die darum nicht gleich den geistigen Existenzen durch sich selber, sondern nur in der Macht der sie haltenden und durchwirkenden Idee bestehen kann. Dem entspricht auch die durchgängige Bezogenheit des Naturdaseins auf das Höhere außer und über der natürlichen Wirklichkeit, so daß diese nur insoweit, als sie diese Bezogenheit zum Ausdrucke bringt, Form und Gestalt, und damit Consistenz erlangt, während sie der Form und Gestalt entbehrend in endloser Selbsttheilung auseinanderstreben und in die unendliche Leere sich verflüchtigen müßte.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Richtigkeit des thomistischen Satzes, daß die geschöpflichen Geistweisen als subsistente Formen in-

corruptibel seien.[1] Dasjenige, was nicht durch Susception einer Wesensform existent wird, sondern selber wesenhaft Form ist, besteht unmittelbar durch sich selber. Der Beweis für die Unvergänglichkeit der geistigen Substanzen erschöpft sich indeß nicht durch die Nachweisung ihrer Incorruptibilität, oder was damit gleichbedeutend ist, ihrer Immaterialität; denn damit ist nur so viel bewiesen, daß die immateriellen Geistwesen nicht auf dieselbe Art wie die materiellen Substanzen, nämlich durch Abtrennung der Form vom Stoffe zu Grunde gehen können. Der innere Grund der natürlichen Unvergänglichkeit der geschöpflichen Geistwesen kann doch nur in ihrer Selbstigkeit gelegen sein. Denn Selbstigkeit ist gleichbedeutend damit, das Princip des Bestandes in sich selber, in der eigenen Wesenheit zu haben; Selbstigsein bedeutet sohin eine unmittelbar mit der Wesenheit eines Seienden gegebene Conformation mit der Unvergänglichkeit des göttlichen Seins und Wesens. Diese Conformation schließt das Vergänglichsein als etwas dem Begriffe der Selbstigkeit Widerstreitendes unmittelbar durch sich selbst aus. Wir gestehen gerne zu, daß der von der Selbstigkeit der geschöpflichen Geistwesen hergenommene Beweis ihrer Unvergänglichkeit ganz und gar auf der Wahrheit der christlichen Gottesidee steht; die geschöpfliche Conformation mit der Unvergänglichkeit des göttlichen Seins hat die Realität des letzteren zu ihrer absoluten Voraussetzung. Die aus der Selbstigkeit der geschöpflichen Geistwesen deducirte Unvergänglichkeit hat ferner die Wahrheit des göttlichen Denkens zu ihrer absoluten Voraussetzung, steht aber unter dieser Voraussetzung absolut fest. So gewiß Gott die geschöpflichen Geistwesen als selbstige Wesen, als geschöpfliche Nachbildungen seiner absoluten Selbstigkeit und der darin begründeten Unvergänglichkeit denkt, müssen dieselben auch wirklich unvergänglich sein, weil sonst der göttliche Gedanke von denselben unwahr wäre. Dawider streitet nicht die in der speculativen Scholastik festgehaltene Möglichkeit einer Vernichtung der geschöpflichen Geistwesen durch Entziehung des Seins, durch dessen Verleihung sie wirklich sind. Denn diese Möglichkeit ist eben nur eine abstracte Denkmöglichkeit, welche sich durch den göttlichen Schaffensbeschluß, kraft dessen die geschöpflichen Geistwesen in's Dasein treten, in concreto aufhebt. Die geistige Zuversicht auf die Unbestreitbarkeit der Unvergänglichkeit der geschöpflichen Geistwesen, speciell

[1] Vgl. Silvester Comm. in Gen. II, c. 55.

der menschlichen Seele, gewinnt ihre siegreiche Gewißheit freilich erst im lebendigen Zusammenhange der ontologischen Begründung des Unvergänglichseins mit der gesammten Teleologie des geschöpflichen Weltdaseins und mit der in derselben sich verwirklichenden Wahrheit der sittlichen Idee; und so kann weiter auch zugegeben werden, daß eine ausschließlich ontologische Begründung der Unvergänglichkeit der geschöpflichen Geistwesen durch sich allein die lebendige Überzeugung von der Wahrheit ihres Unvergänglichseins zu erzeugen nicht im Stande wäre. Dagegen ist andererseits wieder hervorzuheben, daß die Idee der menschlichen Selbstigkeit auf's engste mit der Sittlichkeitsidee verwachsen ist, und von derselben losgetrennt Sinn und Bedeutung verlieren würde; daher alle rein nur auf monadologisch-metaphysische Grundanschauungen gestützte Demonstrationen der Seelenunsterblichkeit werthlos sind und Keinen überzeugen, der nicht im Voraus schon aus Gründen ethisch-religiöser Natur von der Wahrheit der Seelenunsterblichkeit überzeugt wäre.

Die Schwierigkeiten einer vom scholastischen Denkstandpuncte aus unternommenen ontologischen Demonstration der Unvergänglichkeit der geistigen Substanzen entziehen sich auch dem Denken Silvester's nicht. Man beweist die Unvergänglichkeit der subsistenten Formen daraus, daß der Begriff der Form jenen eines Esse per se involvire, wie der Begriff des Kreises jenen des Rundseins; es handelt sich nun darum, wie das Esse per se der subsistenten Formen mit ihrem geschöpflichen Esse per aliud zu vermitteln sei. Einige halten dafür, daß der geschöpflichen subsistenten Form das Esse unmittelbar immediatione actionis zu Theil werde, so daß das Sein nicht etwas zur Form Hinzukommendes, sondern mit der Setzung der Form von selbst Gegebenes sei. Allerdings schließe das in diesem Sinne verstandene Esse der subsistenten Formen die Accidentalität des Seins nicht in dem Sinne aus, daß es als ein absolut Nothwendiges gedacht werden müsse, und das Gegentheil dessen einen logischen Widerspruch in sich schlösse, wol aber in dem Sinne, daß die subsistente Form, nachdem sie einmal existirt, zu sein nicht aufhören kann; man nennt dieß die Perseitas physica. Silvester erklärt sich mit dieser, del Vio[1] angehörigen Erklärungsweise nicht einverstanden. Er mißbilliget die Auskunft einer Unterscheidung zwischen Perseitas simpliciter und

[1] Vgl. del Vio's Comm. in 1 qu. 50, art. 5.

Perseitas physica;[1] eben ſo ſei durch die Ausſchließung einer Actio media in der creativen Setzung der Form nicht auch ſchon ein Esse per se der creativ geſetzten Form erwieſen;[2] endlich würde die von del Vio verſuchte Beweisführung die Vergänglichkeit aller geſchöpflichen Naturen beweiſen, was doch gewiß nicht in ſeiner Abſicht gelegen war.[3] Nach Silveſter muß das Esse per se der ſubſiſtenten Form ſchlechthin (primo et simpliciter) attribuirt werden, ſo daß die Behauptung des Gegentheils einen Widerſpruch in ſich ſchließt. Damit ſoll nicht geſagt ſein, daß das Esse des Engels eine für Gott ſelber gegebene Nothwendigkeit ſei; man hat eben zwiſchen logiſchen Unvereinbarkeiten mit einem erſten und einem zweiten Modus praedicandi per se zu unterſcheiden.[4] Das der ſubſiſtenten Form beigelegte Esse per se

---

[1] Non enim videtur aliquid necessario et inseparabiliter convenire alicui posito in natura, nisi quia convenit sibi aliquo modorum per se simpliciter, quia videlicet aut ipsum est de ratione subjecti, aut subjectum de ratione ipsius. Ut enim inquit S. Thomas Post. I, lect. 14, si aliquod accidens de necessitate et semper inest subjecto, oportet quod habeat causam in subjecto, qua posita non possit accidens non inesse; et ex hoc concludit, quod oportet ut in ejus diffinitione ponatur subjectum, et consequenter, quod sit accidens per se. Si ergo esse convenit per se formae subsistenti positae in natura, necesse est ut sibi per se simpliciter conveniat, utpote in cujus diffinitione oporteat poni ipsam formam subsistentem. Comm. in Gent. II, c. 55.

[2] Quod alicui convenit immediate per exclusionem mediae actionis, non videtur constituere istud per se; risibilitas enim et rationalitas convenit isto modo immediate Socrati, cum una et eadem actione producatur Socrates et sua risibilitas suaque rationalitas, et tamen ista non conveniunt Socrati hoc modo per se, sed per aliud, scil. per hominem. Item si hoc sufficeret ad talem perseitatem, tunc non tantum formae, sed etiam composito esse conveniret per se hoc modo, cujus oppositum et hîc (Gent. II, c. 55) et 1 qu. 50, art. 5 dicitur. Ibid.

[3] Si diceretur, esse per se convenire formae, quia formam productam positam in natura concomitatur necessario, eadem ratione diceretur per se omni naturae convenire, et sic sequeretur omnem naturam esse in corruptibilem. Probatur sequela, quia omnem rem positam in natura necessario concomitatur existere, imo de ratione sua inquantum ponitur in natura; repugnat enim rem in natura extra suam causam et non existere, cum non propter aliud dicatur aliquid poni in natura, nisi quia accipit esse extra suam causam. Ibid.

[4] Cum subjecto ita praedicatum conveniat per se, quod oritur ex principiis subjecti, et in subjecto nulla est potentia ad oppostitum talis praedicati, repugnat ut subjectum suae naturae relinquatur et sibi oppositum talis praedicati conveniat; non autem implicat contradictionem simpliciter et omnino. Ibid.

simpliciter soll nur so viel besagen, daß ein Aufhören derselben aus rein natürlichen Ursachen undenkbar ist; damit ist die Denkmöglichkeit des Aufhörens durch Entziehung der göttlichen Seinseinströmung nicht ausgeschlossen. Auch wir läugnen diese Denkmöglichkeit nicht; sie ist jedoch eine rein abstracte Möglichkeit, welche in dem göttlichen Willen, ein gottesbildliches, somit unvergängliches Wesen zu setzen, sich von selber aufhebt. Das speculative Erkenntnißgebiet ist nicht jenes der abstracten Möglichkeiten, sondern der idealen Gründe des Wirklichen; indem die Speculation das Gebiet der abstracten Möglichkeiten bei Seite läßt, bekundet sie zugleich, daß sie nicht auf den Charakter eines absoluten Wissens Anspruch macht, sondern sich mit der Erkenntniß der mit der idealen Denkauffassung gegebenen zureichenden und dem Wesen der intellectiven Menschenseelen congenialen Erklärungsgründe des Wirklichen begnügt. Zur Erkenntniß dieser Erklärungsgründe dringt aber die abstract ontologische Ratiocination der scholastischen Metaphysik nicht vor; diese ist, so weit sie auf abstract ontologischem Gebiete verharrt, eben noch nicht Speculation im wahren und vollen Sinne des Wortes. Ihr Absehen ist, im Einklange mit dem grundsätzlichen demonstrativen Denkverfahren, auf Ermittelung von Denknothwendigkeiten gerichtet, welche sich im vorliegenden Falle, nämlich bezüglich der Incorruptibilität der subsistenten Formen, auf den Grundgegensatz zwischen Form und Materie stützen. Dieser Gegensatz hat allerdings in der Thomistik eine speculative Bedeutung, sofern die Form als solche eine Nachahmung der göttlichen Urform, und die in sich selbst subsistirende Form eine Nachahmung des absolut in sich selber subsistirenden urhaften göttlichen Seins ist. Indem aber die abstract ontologische Reflexion die geschöpfliche Nachahmung der absoluten göttlichen Substanz in den Gegensatz zwischen Seinsnothwendigkeit und Möglichkeit des Nichtseins hineinzieht,[1] verhüllt sich ihr der Charakter des die Gegensätze von Nothwendigkeit und Zufälligkeit im höheren Sinne vermittelnden wahrhaft Wirklichen, zu dessen speculativer Erfassung sich die Begriffe des absolut Nothwendigen und Zufälligen als bloße subsidiäre Vorbegriffe verhalten. Soweit die philosophische

[1] Vgl. Silvester Comm. in Gent. II, c. 30: Licet omnia ex divina voluntate dependeant, quae necessitatem non habent nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc tollitur necesitas absoluta a rebus, quassi oporteat nos fateri omnia contingenter esse.

Erörterung der Unvergänglichkeit der subsistenten Formen bei diesen Vorbegriffen stehen bleibt, kommt sie nicht über den Bereich einer formalistischen Logistik hinaus; statt auf die Abhängigkeit der Dauer der geschöpflichin Geistexistenz vom göttlichen Willen, ist vielmehr auf die Irrevocabilität der göttlichen Idee des geschöpflichen Geistseins zu advertiren, welches seinem Wesen nach die Perpetuität in sich schließt.

Silvester geht im weiteren Verlaufe seines Commentars auch auf die Beleuchtung der Gründe ein, welche Thomas speciell für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anführt.[1] Solche Gründe sind, daß die Seele in dem Maße sich selbst vervollkommnet, als sie aus dem leiblichen Sinnenleben sich zurückzieht; daraus ist zu schließen, daß der Leibestod nicht das Aufhören der intellectiven Seele, sondern vielmehr den Übergang in einen vollkommenen Seinszustand vermittelt. Die menschliche Seele vervollkommnet sich selbst durch ihre Befreundung mit den universalen und incorruptiblen Dingen; zufolge der denknothwendigen Conformität der menschlichen Seele mit ihren specifischen Vervollkommnungsmitteln muß sie an der Natur derselben theilhaben und somit dem Bereiche der Corruptibilität entrückt sein. Der Mensch erfaßt im Denken das von allen individuirenden und einschränkenden Bedingungen losgelöste Sein und begehrt naturgemäß einen der Beschaffenheit des seinem Intellecte connaturalen Objectes entsprechenden Seinszustand d. i. das Simpliciter esse. Die Formen der Dinge werden im Intellectus possibilis nach ihrem intelligiblen, somit incorruptiblen Sein recipirt, woraus folgt, daß auch der Intellectus possibilis und somit die menschliche Seele, welcher er angehört, incorruptibel sei. Die Materia prima ist als beharrendes Substrat der corruptiblen Formen der Corruption entzogen; um so mehr wird der Intellectus possibilis als Receptionsprincip der intelligiblen Formen, und die Seele, welcher er eignet, als incorruptibel zu gelten haben. Der Intellectus agens wirkt das Intelligibile actu; die Actu intelligibilia als solche sind incorruptibel, um so viel mehr der Intellectus agens als Wirkungsprincip des Actu intelligibile esse. Die menschliche Seele kann weder durch eine Actio contrarii, da sie zufolge der Universalität ihres intellectiven Seins über den Bereich der Contrarietäten hinausgerückt ist, noch durch eine Deficienz ihrer göttlichen Seinsursache zu Grunde gehen. Endlich führt Thomas auch

[1] Comm. in Gent. II, c. 79.

noch zwei Stellen aus Aristoteles an,[1] welche Silvester gegen die Ansicht anderer Thomisten als aristotelische Assertionen der Seelenunsterblichkeit zu vertheidigen bemüht ist. Die an die Incorruptibilität der Materia prima anknüpfende Argumentation a minori ad majus glaubt Silvester gegen den Vorwurf einer unpassenden Zusammenstellung der von der Materie recipirten Substanzialformen mit dem vom Intellectus possibilis recipirten accidentellen Intelligere vertheidigen zu sollen.[2] Das Befremdliche liegt indeß nicht in der Disparität der beiderseitigen Receptionsobjecte, sondern vielmehr in der Disparität der zu einander in's Verhältniß gesetzten incorruptiblen Subjecte. Von einer Incorruptibilität der Materia prima kann doch nur insofern die Rede sein, als sie das beharrende Substrat der Generations- und Corruptionsprocesse im Bereiche der materiellen Wirklichkeit ist; an sich genommen aber und von aller Form abgetrennt muß die Materie, wenn sie wirklich eine actuale Existenz bedeuten soll, zufolge ihres allerweitesten Abstandes von dem absolut Einen Sein und Wesen Gottes als die auflöslichste aller geschöpflichen Existenzen gedacht werden, welche das Princip ihres Bestandes nicht in sich, sondern lediglich in der umgreifenden und zusammenhaltenden Form hat. Als bloß potentielles Sein aber kann sie bloß insofern, als nur actuelle Existenzen corrumpirt werden können, als incorruptibel genommen werden, womit der Begriff der Incorruptibilität sich selber eludirt und in den leersten aller Begriffe umschlägt.

Daß der Materie nur insoweit, als sie geformt ist, ein Esse zukomme, und daß sie durch Verlust der Form auch des Esse verlustig werde, wird von del Vio[3] in seiner Erörterung der thomistischen

---

[1] Nämlich Anim. I, p. 408 b, lin. 18 sq. und Metaph. XI, p. 1070 a, lin. 26.

[2] Non fit comparatio inter intelligibile accidentale et sensibile substantiale, sed inter intelligibile et sensibile absolute et formaliter sumta abstrahendo a substantiali et accidentali. Sic enim intellectus possibilis est primum receptivum formae intelligibis, receptibilis scil. in alio inquantum intelligibilis; nam anima non ut est intellectiva, est receptibilis in materia dependentis, imo ut sic materiae capacitatem supergreditur, sed est in materia receptibilis ut est sensibilis forma aliquo modo, materia autem prima est primum susceptivum immediate formae sensibilis. Et ideo conveniens est haec comparatio secundum proportionalitatem, quae etiam inveniri potest inter ea quae sunt diversorum generum. L. c.

[3] Comm. in 1 qu. 75, art. 6.

Beweise für die Seelenunsterblichkeit ausdrücklich asserirt. Er folgert umgekehrt daraus, daß die menschliche Seele, weil selber Form, und zwar substanzielle Form, das Esse nicht durch Formirung erlangen kann, ein Ens per se, somit incorruptibel ist. Er vertheidiget die Incorruptibilität der menschlichen Seele als eines Ens per se esse habens gegen die scotistischen Bemängelungen dieser Art von Beweisführung für die Seelenunsterblichkeit. Duns Scotus bemerkt, man könne das der Seele attribuirte Esse per se in dreifachem Sinne verstehen, entweder als Gegensatz zum Inesse accidentis, oder als Seinsmodus des Suppositum oder Compositum, oder endlich als natürliche Unabhängigkeit der menschlichen Seele vom Körper. Soll es als Gegensatz zum Inesse accidentis gelten, so hat die menschliche Seele nichts vor den auflöslichen geformten Sinnendingen voraus, indem auch den Wesensformen dieser Dinge ein dem Inesse accidentis entgegengesetztes Esse per se zukommt. Soll es den Seinsmodus des Compositum oder Suppositum bedeuten, so sei zu erinnern, daß dieses Esse incommutabel ist und somit nicht auf die Wesensform des Compositum oder Suppositum übertragen werden kann. Soll es die natürliche Unabhängigkeit der Seele vom Leibe bedeuten, so beziehe es sich auf etwas, was sich nicht hinreichend erweisen läßt, somit nur Gegenstand des Glaubens ist. Dieß letztere wird von del Vio entschiedenst bestritten; die natürliche Unabhängigkeit der menschlichen Seele vom Leibe beweist sich aus ihrer intellectiven Thätigkeit, welche nicht, wie Scotus annimmt, Thätigkeit des menschlichen Compositum, sondern der intellectiven Seele als solcher ist. Duns Scotus setzt sich durch Läugnung dessen mit sich selber in Widerspruch,[1] und merkt andererseits nicht, daß er durch seine Auffassungsweise die intellective Thätigkeit sogar unter die sinnliche Erkenntnißthätigkeit des Menschen herabdrücke.[2] Es ist etwas Anderes, zu sagen, die menschliche Seele übe keine intellective Thätigkeit, welche

[1] Ipse tenet duas propositiones: alteram in 4 dist. 43, qu. 2, quod in nobis est operatio quaedam transcendens omnem operationem sensibilem; alteram in Quodlibet. qu. 9, quod ex hoc, quod operatio aliqua est sic immaterialis, quod recipitur in sola anima et non in composito ex anima et corpore ut proximo receptivo. Comm. in 1 qu. 75, art. 2.

[2] Intelligere de facto recipitur in sola anima et non in composito ut proximo receptivo; alioquin esset quantum et qualitate sensibili affectum, et infra genus sensibilis cognitionis. Ibid.

nicht Thätigkeit des Menſchen wäre, was Averroes irrationaler Weiſe läugnete; und wieder etwas Anderes zu ſagen, die Seele übe ihre intellective Thätigkeit unter Mitwirkung der ihr eignenden ſinnlichen Leiblichkeit, ſo daß ſie ohne dieſe Mitwirkung einer Intellection gar nicht fähig wäre.[1]

Del Vio berückſichtiget auch andere Einwendungen des Duns Scotus gegen die thomiſtiſche Beweisführung für die Unvergänglichkeit der menſchlichen Seele. Scotus wendet ein, daß die Abtrennung des Einen vom Anderen (des Esse von der Form) nicht der einzige Corruptionsmodus ſei; ſo könne z. B. das Esse des Engels einfach durch Eintritt des Gegentheiles, durch das Aufhören des Esse ohne förmliche Abtrennung des Esse von der Eſſenz eintreten. Del Vio bezichtiget dieſe Einwendung der Vermengung der Corruption mit der Annihilation.[2] Scotus will ferner den von dem natürlichen Begehren der Seele nach Unvergänglichkeit hergenommenen Beweis nicht als giltig anerkennen; dieſes Begehren wäre vielmehr erſt auf Grund der ſchon erwieſenen Unvergänglichkeit der Seele als wahr und berechtiget anzuerkennen. Del Vio macht vor Allem darauf aufmerkſam, daß das natürliche Begehren nach Unvergänglichkeit nicht, wie Scotus es verſteht, als Begehren des Geſammtmenſchen, ſondern als Begehren der intellectiven Seele, und weiter als elicirtes Begehren zu verſtehen ſei, rückſichtlich deſſen ſich gegen die Meinung des Scotus allerdings zeigen laſſe, daß es der Natur, nicht des Geſammtmenſchen, wie Scotus fordert, ſondern der intellectiven Seele, wie Thomas es verſteht, conform ſei. Das elicirte oder der Erkenntniß nachfolgende Begehren richtet ſich nach der Beſchaffenheit der Erkenntniß; das der ſinnlichen Erkenntniß nachfolgende Begehren iſt auf ein zeitlich und örtlich begränztes particuläres Gut gerichtet, das durch die intellective Erkenntniß wachgerufene Begehren geht auf das jenen Beſchränkungen entrückte univerſale Gute, welchem das Esse in abſolutem Sinne zukommt, und welches mit dem Esse als ſolchem zuſammenfällt. Die

[1] Animae humanae in operatione hac, quae est intelligere, repugnat communio cum corpore ratione determinatae naturae corporeae et qualitatis et quantitatis; ergo eadem ratione qua excludit corporeum organum, excludit universaliter corporeum correceptivum. Ibid.

[2] Instantia Scoti nulla est, quia de annihilatione instat, nos autem de corruptione loquimur. Imo instantia est pro nobis, scil. quod forma subsistens annihilatur aut est, nec potest corrumpi. Ibid.

Seele begehrt das Sein als solches, weil sie das Sein als solches denkend erfaßt; ihr Begehren nach dem Sein schlechthin d. i. nach Unvergänglichkeit ist ein ihrer Denknatur entsprechendes Begehren. Ob dieses Begehren stets in richtiger Weise sich äußere und auf einer richtigen Auffassung und Würdigung der Bedeutung des Esse simpliciter beruhe, kommt hier weiter nicht in Frage, daher auch die daher entnommenen Bedenken des Scotus entfallen.

Obschon die subsistenten Formen incorruptibel sind, sind sie doch annihilirbar zufolge dessen, daß in ihnen das Esse und das Quod est oder Suppositum von einander unterschieden sind. Silvester beleuchtet die von Thomas[1] hiefür angeführten Gründe. Derlei Gründe sind: 1. Es gibt nur Ein Esse subsistens, und dieses ist Gott; somit ist nichts von dem außer Gott Existirenden ein Esse subsistens. 2. Gäbe es mehr als Ein Esse subsistens, so müßte es zufolge der Unendlichkeit des Esse subsistens unendlich viele Esse subsistentia geben. 3. Das Esse subsistens ist ein nicht causirtes Sein, während alle Creaturen ihrem Begriffe nach causirte Entia sind. 4. Das Quod est kommt jeglichem Seienden unmittelbar durch sich selber zu, während das Esse, soweit es nicht, wie in Gott, mit dem Quod est absolut zusammenfällt, nothwendig anderswoher stammt. Substanzen, welche am Sein bloß participiren, ohne durch sich selber Seiende zu sein, können des Esse auch wieder verlustig gehen. Silvester erläutert den inneren Unterschied zwischen Esse und Quod est durch die Bemerkung, daß das Quod est eine vom Esse oder Non esse unabhängige Wahrheit ausdrückt, wie z. B. in dem Satze: Homo est animal, während das Hominem esse nur unter Voraussetzung der Seinsverleihung wahr ist; die Wahrheit: Homo est animal, hat keine Productionsursache,[2] wol aber hat das Hominem esse eine Productionsursache. Dieses abstract ontologische Ratiocinium beweist indeß nur, daß in der thomistischen Speculation nicht alle Fäden zusammengezogen sind; die Ablenkung des Denkens von der ideellen Durchdringung des gegebenen Wirklichen auf abstracte ontologische

[1] Gent. II, c. 52.

[2] Dasselbe gilt nach Silvester von dem Satze: Homo est animal rationale: Non obstat, quod aliquando doctores dicant, Deum fecisse hominem rationalem, quia non ideo dicitur, quasi Deus faciat rationale homini convenire, sed quia produxit animam intellectivam hominis, ex qua habet homo formaliter, ut sit rationalis. L. c.

Logiſationen führt ſchließlich zur Annahme von ewigen und nothwendigen Wahrheiten, die für den göttlichen Verſtand ſelber etwas Gegebenes ſind. Gott iſt die abſolute Wahrheit aller Dinge nicht bloß formaliter, um uns in Silveſter's Sprache auszudrücken, ſondern auch effective; er iſt nicht bloß die ſubſiſtente abſolute Form der Dinge, ſondern der abſolute Geiſt, und als ſolcher die abſolute reale und effective Vorausſetzung alles deſſen was iſt, oder ſein und gedacht werden kann. Es iſt nicht nöthig, auf die Frage einzugehen, ob die Sätze, an welche Silveſter ſeine erläuternden Digreſſionen anknüpft, ſich wirklich in den Autographen des heiligen Thomas finden; die abſtract ontologiſche Tendenz der thomiſtiſchen Behandlung des Seinsbegriffes tritt in dem von del Vio aufgewieſenen Zuſammenhange derſelben mit dem Satze hervor, daß der zeitliche Weltanfang bloß vom Standpuncte des Glaubens gewiß ſei.[1] Die abſtract ontologiſche Tendenz der thomiſtiſchen Speculation wird nur durch die teleologiſche Reflexion überwunden; durch den Satz, daß Alles Gott ſich zu verähnlichen ſtrebe, wird die Thomiſtik der Idee Gottes als der ſubſiſtenten abſoluten Urform der Dinge gerecht, die das Sein in eigenſter Weſenheit iſt. Daraus folgt aber andererſeits, daß es keine auf den abſtract metaphyſiſchen Seinsgedanken geſtützte Ontologie geben könne, weil dieſe mit der Idee des göttlichen Seins als des abſoluten cauſativen Urwahren nicht vereinbar iſt,[2] und ſchließlich darauf hin-

[1] Vgl. del Vio Comm. in 1 qu. 46, art. 2: Novitas mundi non potest demonstrari ex parte mundi nec ex parte suae causae; ergo est indemonstrabilis. Principium demonstrationis (scil S. Thomae) est, quod quid est et unumquodque secundum rationem speciei suae abstrahit ab hic et nunc; ergo non potest demonstrari, quod homo aut coelum aut lapis non semper fuit .... Adverte, quod vis rationis consistit in eo quod quid est uniuscujusque rei creatae specifice sumtum abstrahit ab hic et nunc; ergo non potest esse sufficiens medium ad inferendam novitatem rei, quia novitas ipsa temporis differentiam continet.

[2] Silveſter behauptet dagegen: Semota omni causalitate verum est hominem esse hominem et hominem esse animal .... et si aliqua causa faciat hominem esse hominem, sequitur quod faciat aliquid postquam est. Aequaliter necessaria sunt, hominem esse hominem et Deum esse unum, cum eorum opposita sint aequaliter impossibilia ex implicatione scil. contradictionis, Deum autem esse unum constat nullam habere causam effectivam (Comm. in Gent. II, c. 53). Hiezu iſt zu bemerken, daß das Einsſein Gottes allerdings eine effective Urſache hat, indem die abſolute Unität und Unicität Gottes ſich im abſoluten göttlichen Lebensproceſſe continuirlich auswirkt, und die active abſolute Selbſtaffirmation des göttlichen Seins das bloße Gegebenſein desſelben abſolut aufhebt.

führen würde, daß Logik und Mathematik in ihrer absoluten Rationalität einen von Gottes Denken unabhängigen Bestand hätten, während sie doch nur menschliche Apprehensionen der in den gegebenen Dingen sich vernehmbar machenden göttlichen Urwahrheit sind.

Inwieweit der, der speculativen Thomistik anhaftende abstracte Ontologismus auf teleologischem Gebiete überwunden werde, lehren folgende Sätze:[1] Alles Geschaffene strebt der göttlichen Güte und der göttlichen Causalität sich zu verähnlichen. Alle Dinge ahmen die göttliche Güte nach, indem sie Gott als ihren höchsten absoluten Zweck anstreben, können aber der göttlichen Güte sich nicht absolut, sondern nur nach dem Grade des ihnen einwohnenden Vermögens verähnlichen. In Gott fällt Sein und Gutsein absolut zusammen; wie er schlechthin und absolut ist, ist er auch schlechthin und absolut vollkommen; er vereiniget alle Vollkommenheiten in sich und besitzt dieselben absolut, während die Creaturen nur participativ gut sind, und das in Gott absolut geeinigte Gutsein nach dem Grade des creatürlichen Abstandes von Gott sich theilt und vervielfältiget. Die Stufenunterschiede der Participationen an der göttlichen Vollkommenheit stellen sich zunächst in den Unterschieden zwischen einfachen und zusammengesetzten Substanzen dar. Die einfache Substanz, welche Form und Actus ist, participirt durch das, was sie ist, am Gutsein und Actu esse Gottes; die aus Form und Materie zusammengesetzten Substanzen aber participiren am Bonum und Actu esse nur secundum aliquid sui, nämlich durch ihre Form. Im Bereiche der zusammengesetzten Substanzen treten abermals Unterschiede hervor zwischen den himmlischen Körpern, deren Materie nicht zur Reception einer anderen Form als jener, die ihnen thatsächlich eignet, befähiget ist, während die Formen der irdischen Körper die Capacität der irdischen Materie nicht vollkommen erschöpfen und somit anderen Formen außer ihnen Raum lassen; jeder Formwechsel ist mit einer Privatio formae verbunden, und der Wechsel selber deutet eine Veränderlichkeit, somit eine Unvollkommenheit an. Die Materie ist nur potentiell seiend, jedoch nicht bloß potentiell sondern actuell gut, sofern ihr potentielles Sein wesentlich auf einen Zweck und auf ein Gutes Beziehung hat. Daraus erhellt, daß das Bonum in einem gewissen Sinne einen weiteren Umfang hat als das Esse, gemäß dem Ausspruche des Areopagiten:

[1] Vgl. Silvester Comm. in Gent. III, capp. 19 sqq.

Bonum se extendit ad entia et non entia. Die mit dem Seinsbestande der Creatur gegebene Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit ist den Dingen ohne ihr Zuthun eigen; sie streben aber weiter durch eine von ihnen geübte causale Thätigkeit activ die Verähnlichung mit Gott als causaler Efficienz an, und dieß stellt einen höheren und vollkommeneren Grad ihrer Verähnlichung mit Gott dar. Eine gewisse Seinsenergie ist allerdings auch schon mit dem unmittelbar gegebenen Seinsbestande der Dinge verbunden; allem Existenten ist eine natürliche Widerstandskraft gegen schädigende und zerstörende Einflüsse eigen. Daraus würde nun eigentlich folgen, daß der erste und zweite Verähnlichungsmodus unter den gemeinsamen Begriff der gottverliehenen Lebendigkeit fallen; dieser Gedanke vermag indeß in der thomistischen Speculation zufolge des in derselben festgehaltenen Dualismus von Stoff und Form nicht durchzugreifen. Das Leben erscheint in derselben als ein zum Sein Hinzukommendes, und fällt erst auf der höchsten Seinsstufe, nämlich in Gott, unmittelbar mit dem Sein zusammen, ohne daß jedoch die im trinitarischen Processe gegebene absolute Wirklichkeit des Lebens zur Unterlage des speculativen Verständnisses der geschöpflichen Lebendigkeit in deren principalen Diversificationen gemacht würde. Die speculative Scholastik sah sich darauf angewiesen, die mit der absoluten Obedientialität der stofflichen Wirklichkeit nicht verträgliche falsche Auffassung der Naturlebendigkeit zu restringiren, und hielt in Folge dessen am Gedanken einer an sich absolut formlosen Materia prima fest; wird aber den verborgenen Formen der averroistischen Materie die Immanenz der göttlichen Idee im Stoffe als Princip der Naturlebendigkeit substituirt, so kann die Natur in ihrer lebendigen Selbstentfaltung nur den göttlichen Gedanken ihrer selbst zum Ausdrucke bringen, und ist damit der Gedanke von einer dem göttlichen Machtwalten im Stoffe widerstrebenden Causalität schlechthin beseitiget. Allerdings wird unter der Voraussetzung der Immanenz der göttlichen Idee im Stoffe die Materialität des sinnlich Erscheinenden selber auch zu etwas bloß Phänomenalen, zu einem Vehikel der Selbstdarstellung der von Gott schöpferisch ausgesprochenen Naturidee herabgesetzt; das Innere der sinnefälligen Wirklichkeit ist der ihr immanente göttliche Gedanke derselben, oder die im lebendigen Naturdasein ausgesprochene göttliche Idee desselben, und zwar so, daß das sinnliche Naturdasein nur in Folge der ihm mmanenten Idee eine wirkliche Innerlichkeit hat, deren Tiefe jener

des göttlichen Naturgedankens adäquat ist und daher durch die unzählbaren Variationen der sinnlichen Veräußerungen der in den Stoff projicirten Idee nicht erschöpft werden kann. Die dem Stoffe immanente göttliche Idee ist nicht Gott selber, sondern eine unpersönliche Gedankenmacht, welche das sinnliche Naturdasein hält und trägt, so daß dieses nur in Kraft der ihm immanenten Idee ist und besteht, während die selbstigen geistigen Existenzen unmittelbar durch sich selbst bestehen und sind, und damit einen ungleich höheren, der natürlichen Wirklichkeit in ihren höchsten Formationen nicht erreichbaren Grad der Lebendigkeit darstellen. Die Idee der geistigen Existenz ist im Unterschiede von jener der sinnlichen Existenzen die Idee des Selbstlebens, welches allerdings, um wahrhaftes Leben zu sein, von göttlichen Einwirkungen beseelt sein muß, und nur unter dieser Voraussetzung zu einem unsterblichen Leben werden kann, aber aus einem selbstigen, seiner Idee nach unvergänglichen Grunde sich entfaltet, und in der unvergänglichen Selbstigkeit des Lebensgrundes die natürliche Vorbedingung eines unsterblichen Lebens besitzt. Das unsterbliche Leben der menschlichen Seele ist, wie Thomas hervorhebt, das von Gott vollkommen ausgefüllte Geistleben der Seele, welches aber, wie weiter hervorzuheben ist, nur dadurch eine vollkommen actuirte Verähnlichung mit Gott als absoluter Causalität darstellt, daß es sich aus dem selbstigen Grunde der Seele in continuirlich freier und ungehemmter Reproduction der schöpferischen göttlichen Ideen entfaltet, und damit sich seine eigene Welt schafft, in welcher sich die Gesammtheit alles Seienden in eigenartiger Weise geistig reproducirt, so daß es eben so viele individuell diversificirte geistige Schöpfungscentra gibt, als es ein unsterbliches Leben lebende geschöpfliche Geister gibt, in deren individualisirten Reproductionen des Gesammtseins das Universum selber sich nach der unerschöpflich großen Zahl der geschöpflichen Geisterexistenzen vervielfältiget und die Fülle eines unermeßlichen Reichthums erlangt, dessen Größe über dem Vorstellungsvermögen des zeitlichen Erdenmenschen weit hinausliegt. Was hier zur thomistischen Idee der Visio beatifica der geschöpflichen Intelligenzen ergänzend und erweiternd hinzutritt, ist die Completion des Universums durch die schöpferische Causalität der in Gott vollendeten geschöpflichen Geister. Diese schöpferische Causalität muß der Anlage nach schon im ursprünglichen Vermögen des geschöpflichen Geistes vorhanden sein, und setzt das Vermögen eines geistigen Umgreifens der Gesammtheit der Dinge

voraus, welchem die in der speculativen Scholastik dem menschlichen Intellecte attribuirte Apprehension des Esse simpliciter nicht adäquat ist. Denn in dieser bieten sich zwei völlig außer einander liegende Auffassungen des empiristischen und des geistig intuitiven Denkens dar; nach der einen Seite bedeutet das intellectiv apprehendirte Simpliciter esse die letzte, höchste formlose Allgemeinheit, nach der anderen Seite die absolute Totalität des Seienden. Die letztere Auffassung läßt sich mit der ersteren nur durch eine möglichst passivistische Auffassung des idealen Vernunftdenkens concordiren, welcher gemäß die durch den Intellect auf empiristischem Wege apprehendirten Formen oder Perfectionen der Dinge auf ihre göttliche Urbildung zurückbezogen werden, und demzufolge Gott selber als die alle Perfectionen des Seienden in sich fassende Urform der Dinge, als die absolute Actualität alles Seienden verstanden wird. Die beiden diversen Auffassungen des Seienden stehen im Zusammenhange mit der das theologisch-philosophische Denksystem der speculativen Thomistik charakterisirenden Äußerung seines Schöpfers, daß die Dinge, welche der dem Himmel entstammten menschlichen Seele ihrer Natur nach am nächsten verwandt sind, im zeitlichen Erdendasein ihr am fernsten gerückt sind, und im methodischen Denkvorgehen zuletzt erreicht werden.

Aus der Idee des geistigen Selbstlebens der menschlichen Seele ergibt sich die Möglichkeit eines geistigen Erkenntnißbesitzes, welcher in der speculativen Thomistik zwar nicht schlechthin geläugnet wird, aber doch nur zu einer unvollkommenen Anerkennung gelangt. Wenn mit dem Begriffe der Seele als einer subsistenten universalistischen Form Ernst gemacht wird, so muß ihr das Vermögen eines geistigen Umgreifens der Gesammtheit der in den Bereich ihres Erfahrungslebens tretenden Erkenntnisse zukommen; und wenn die Dinge, wie Thomas lehrt, insoweit als sie geformte sind, von der menschlichen Seele verstanden werden, so muß sie dieselben aus sich selber als einer subsistenten universalen Form verstehen, welche die Formen aller besonderen particulären Dinge in sich aufgehoben trägt. Sie ist als die höchste Wesensform der sichtbaren Wirklichkeit ihrem Wesen nach ein lebendiger Umschluß aller sichtbaren Dinge; und als solchen muß sie sich auch actuell in ihrem intellectiven Erkennen zu bethätigen vermögen. Man kann also nicht sagen, daß sich ihr intellectives Erkennen nur aus den intellectiven Apprehensionen der verschiedenen Einzeldinge mit Hilfe logischer Denkoperationen zusammensetze; ihr eignet ein

angebornes synthetisches Vermögen, eine Mehrheit specifischer Dinge in Einem Geistesblicke activ zu umgreifen, und dieses Vermögen eines activen Umgreifens einer Vielheit differenter Dinge (welches sich auch in der speculativen Apprehension jedes einzelnen aus seinem Zusammenhange mit anderen Objecten differenter Art verstandenen Objectes bethätiget) ist der lebendige Ansatz der vom aposteriorischen begrifflichen Erkennen specifisch unterschiedenen idealen Apprehension, vermöge welcher die erkennende Seele dem Erkenntnißstoffe die ihrem selbsteigenen Wesen entsprechende lebendige Form aufdrückt, und das erkannte Object als ein aus der selbsteigenen Wesensnatur (d. i. aus sich als höchster Form aller sichtbaren Dinge) Verstandenes wahrhaft aus sich selbst hervorbringt. Die specifisch differenten Dinge in ihrer idealen Verknüpfung verstehen, heißt dieselben aus ihrer göttlichen Idee verstehen, in welcher sie eine lebendige Einheit constituiren; so gewiß Gott die subsistente absolute Einheit alles Seienden, und die menschliche Seele ein lebendiges geschöpfliches Abbild dieser Einheit ist, muß sie den in Gott bestehenden lebendigen Zusammenhang der Dinge unmittelbar aufzufassen im Stande sein, wenn auch nicht absolut, sondern unter den mit ihrer Geschöpflichkeit und ihrer Location im Bereiche der geschöpflichen Geistwesen gegebenen Einschränkungen. Es ist daher nicht richtig, wenn Silvester[1] sagt, daß wir im irdischen Zeitleben bloß eine demonstrative und eine durch den Glauben uns zugemittelte intellective Erkenntniß von Gott und den ewigen Dingen haben. Die ideelle Apprehension greift der demonstrativen Erkenntniß vor und greift auch über dieselbe hinaus; sie ist ein der menschlichen Seele angestammtes Erkennen, in welchem allein alle menschliche Erkenntniß die dem gottesbildlichen Wesen der Seele congeniale Form erlangt, und die erkennende Seele selber zufolge der damit verbundenen inneren Erhebungen eine vollkommene Befriedigung findet. Das Gefühl der Befriedigung resultirt aber aus der dem gottesbildlichen Wesen der Seele adäquaten Art der geistigen Selbstbethätigung, welche im diesseitigen und jenseitigen Erkennen das eigentliche Wesen der seelischen Beglückung ausmacht, daher nicht die geistige Contemplation als solche, sondern die mit den begeisterten Aufschwüngen derselben verbundene Erhebung zur freien ungehemmten geistigen Selbstentfaltung der Seele das Seligsein derselben constituirt. So

[1] Comm. in Gent. III, capp. 39, 40.

richtig es also immerhin ist, wenn Thomas Aquinas die vollendete jenseitige Seligkeit des Menschen in die Anschauung der ewigen Wahrheit setzt, und weiter diese Anschauung als die höchst gesteigerte intellective Thätigkeit bezeichnet, so kommt doch das eigentliche Wesen dieser Thätigkeit zufolge der rein gegenständlichen Auffassung des intellectiven Erkennens in der speculativen Thomistik nicht zu ihrem vollen Rechte; es erscheint nicht als active Selbstbeglückung, die doch sowol im diesseitigen, als im jenseitigen Erkennen das eigentliche Wesen des Seligseins ausmacht.

Die geistige Selbstbeglückung des Zeitmenschen besteht in dem mit der Erhebung über die zeitlich-irdische Erfahrungswirklichkeit verbundenen selbstmächtigen Ergreifen des höheren überzeitlichen Zusammenhanges der Dinge, wodurch der Mensch der zeitlich-irdischen Wirklichkeit geistig Herr wird und somit sich nicht bloß ein von derselben unabhängiges geistiges Dasein, sondern zugleich auch einen über den materiellen Besitz und Genuß erhabenen höheren Besitz und Genuß derselben schafft, der in der Apprehension der gottgedachten Wahrheit der Dinge gegründet ist. Wenn nun Silvester auf Grund der thomistischen Lehre den Satz formulirt, daß die höchste Seligkeit des Menschen in der Anschauung der Wahrheit besteht,[1] so muß darauf hingewiesen werden, daß bereits die Apprehension der idealen überzeitlichen Verknüpfungen der Dinge eine Anschauung der Wahrheit in sich schließt, zwar nicht der Wahrheit an sich in ihrem mit der göttlichen Wesenheit identischen Sein, wol aber der Wahrheit, soweit sie den Dingen immanent ist, dieselben durchdringt und umgreift, so daß sie außerhalb derselben gar nicht bestehen könnten. Diese Art der Wahrheitserfassung ist eine Art geistiger Mitherrschaft mit Gott über die von der Macht seiner Wahrheit beherrschten Dinge; und diese geistige Mitherrschaft greift über alle besonderen von Silvester aufgezählten mehr oder minder vollkommenen Arten des zeitlichen menschlichen Erkennens hinaus, daher auch die auf die Beleuchtung des Werthes dieser besonderen Arten des Erkennens gestützte Beweisführung für den Satz, daß die Anschauung

[1] Ultima hominis felicitas consistit in contemplatione veritatis. Probatur inducendo per omnia, in quibus potest videri felicitas, et arguitur sic: Non consistit in bonis fortunae, non in bonis corporis, non in bonis animae quantum ad partem sensitivam, neque quantum ad intellectum secundum actus morales, aut secundum actus prudentiae et artis: ergo in contemplatione veritas. Comm. in Gent. III, c. 37.

der Wahrheit als solcher dem Jenseits vorbehalten sei, nur eine relative Giltigkeit hat. Silvester legt dar, daß die höchste Seligkeit nicht in der mit der Erkenntniß der ersten Principien gegebenen Anschauung bestehen, auch nicht mit der entwickelten Wahrheitsanschauung der Wissenschaft von den sinnlichen Dingen, selbst nicht mit der demonstrativen Gotteserkenntniß, endlich auch nicht im christlichen Glaubensbewußtsein gegeben sein könne. Gewiß sind alle diese Arten des Erkennens nicht Anschauungen der Wahrheit als solcher; sie erschöpfen aber nicht alle Arten des dem Zeitmenschen möglichen Erkennens, indem in ihnen lediglich das auf dem Wege der Erfahrung zu Stande kommende Erkennen in's Auge gefaßt wird. Die Principien dieser Erkenntnißweise sind einerseits die auf dem Satze vom Widerspruche beruhenden Denkgesetze, andererseits die auf dem Wege des intellectiven Erfahrungserkennens erlangten Allgemeinbegriffe der Dinge; indem diese Allgemeinbegriffe als Relucenzen der göttlichen Ideen von den Einzeldingen im menschlichen Geiste, und die Denkgesetze als Relucenzen des göttlichen Wahrheitslichtes in demselben aufgefaßt werden, ist allerdings das menschliche Erkennen über den Standpunct der sinnlichen Empirie hinausgehoben, jedoch so, daß die Füllung des intellectiven Lebens lediglich von Außen d. i. von den Objecten kommt, und demzufolge die Bewältigung und Beherrschung des intellectiven Erkenntnißbesitzes nur eine unvollkommene sein kann. Unter der dem Wesen der Seele adäquaten Beherrschung des intellectiven Erkenntnißstoffes ist nicht eine absolute Beherrschung desselben, sondern eine dem Wesen der gottesbildlichen Seele congeniale Form der geistigen Apprehension desselben gemeint, kraft welcher bereits in der wahrhaft geistigen Erkenntniß der niedersten Dinge etwas Höchstes, wahrhaft Göttliches, nämlich die gottgedachte Idee derselben durchscheint, welche aber freilich erst in der Beziehung des Einzelnen zu allem Anderem außer und neben ihm, in der Apprehension der organischen Verschlungenheit jedes einzelnen Erkenntnißobjectes mit der Gesammtheit aller übrigen erkennbar wird. Die dem Standpuncte der Scholastik entsprechende Distinction der Dinge secundum species et genera entspricht nicht mehr dem Stande der heutigen genetischen Erkenntnißweise der Dinge; sie führte, wo sie in der nachscholastischen Philosophie als Vehikel einer speculativen Erkenntniß festgehalten werden wollte, zu pantheisirenden Anschauungen, die ihrerseits wieder die völlige Abkehr von den Versuchen einer speculativen Weltconstruction zu rechtfertigen schienen. Das

Richtige ist, daß im Interesse der christlichen Gotteserkenntniß auf einer der christlichen Gottesidee entsprechenden speculativen Erkenntniß der Weltdinge bestanden, diese aber in die dem Wesen der gottesbildlichen Seele congenialen Formen des Erkennens gefaßt werden muß. Silvester sagt, die höchste Glückseligkeit des Menschen könne nicht in der Erkenntniß der niedersten Dinge bestehen, was an sich ganz gewiß richtig ist; wenn er aber zur Begründung seines Satzes beifügt, daß die Glückseligkeit durch die Richtung des Intellectes auf die Intelligibilia nobilissima bedingt sei, so muß dagegen bemerkt werden, daß in einer geistvollen Auffassung der Dinge das Niederste mit dem Höchsten sich verknüpft, und eine wahrhafte Geisterkenntniß des Niedersten nur da vorhanden ist, wo es aus dem Höchsten verstanden worden ist. Dieß Letztere wird, wie Silvester selber hervorhebt,[1] auch von Thomas urgirt; nur kommt die geistige Beziehung des Niedersten auf das Höchste nicht zu seinem vollentsprechenden Ausdrucke, wenn es nicht aus seiner Beziehung zur Gesammtheit dessen, welchem es organisch eingegliedert ist, verstanden und in Kraft dessen aus seiner gottgedachten Bedeutung erkannt wird. Diese wird durch eine bloße analogisirende Beziehung des Niederen auf das Höhere, des Sinnlichen auf das Geistige nur relativ aufgehellt; die Materialität als solche bleibt als unverstandener Rest zurück, während sie doch das Vehikel der Erklärung der eigenartig diversificirten und systemisirten Selbstdarstellung der gottgedachten Idee abgeben soll und das der Materialität als solcher anhaftende Nächtige und Dunkle im Lichte der Idee sich in das reiche Farbenspiel der unzähligen Radiationen des im Stoffe sich explicirenden göttlichen Naturgedankens umsetzen soll.

Silvester beweist mit Thomas die Unzureichendheit der aus dem zeitlich-irdischen Erkennen zu schöpfenden Selbstbeglückung des Menschen aus der Unzureichendheit der natürlichen demonstrativen und der mit dem christlichen Glaubensbewußtsein gegebenen Gotteserkenntniß. Unter der natürlichen demonstrativen Gotteserkenntniß wird hier jene verstanden, welche auf dem Standpuncte der antiken vorchristlichen

[1] Adverte ex doctrina S. Thomae 2, 1 qu. 3, art. 6, quod res non perficitur aliquo inferiori se, nisi inquantum in ipso est aliqua participatio superioris; unde cum res sensibiles sunt intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, inquantum tales formae sunt, sed inquantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scil. lumen intelligibile vel aliquid hujusmodi. L. c.

Philosophie errungen werden konnte; diese Erkenntniß ist nicht nur keine erschöpfende Erkenntniß, sondern auch eine vielfach unsichere und der Gefahr des Irrens ausgesetzte Erkenntniß; ihre Ergänzung durch die Aufschlüsse des Offenbarungsglaubens kann nur relativ als eine Mehrung der natürlichen Gotteserkenntniß angesehen werden, weil der stoffliche Zuwachs an Erkenntniß ohne eine demselben entsprechende Steigerung der natürlichen Erkenntnißkraft das gläubige Erkennen doch nur als ein höchst unvollkommenes erscheinen läßt. Wie aber, wenn die Erleuchtung der Welt durch das Licht des christlichen Glaubens die Einrückung der durch den heidnischen Irrthum niedergehaltenen und verdunkelten menschlichen Erkenntnißkraft in ihren freien Selbstbesitz oder die Erhebung zum Standpuncte der idealen Auffassung der Dinge zu bedeuten hätte? Daraus würde sodann folgen, daß die antike vorchristliche Philosophie nur eine Vorstufe der auf dem Standpuncte des christlichen Weltdenkens zu begründenden Philosophie zu bedeuten hätte, welche vor der antiken vorchristlichen Philosophie dieß voraus haben würde, daß sie auf dem Grunde einer, der vorchristlichen heidnischen Welt fehlenden harmonischen Weltanschauung steht, und demzufolge auch von vorne herein über die dem vorchristlichen antiken Denken entgegenstehenden Hindernisse des Zustandekommens einer harmonisch in sich vermittelten philosophischen Erkenntniß hinausgehoben ist. Das der objectiv gegebenen Harmonie des christlichen Weltgedankens entsprechende harmonisirende Element des subjectiven philosophischen Denkens ist die ideale Denkanschauung, die einer unmittelbaren Selbstgewißheit sich erfreut; die Selbstgewißheit aber ist ihrerseits wieder objectiv in der Congruenz der idealen Denkauffassung mit dem im Lichte des christlichen Gedankens sich selber klar gewordenen Wesen des Menschen begründet. Für die Richtigkeit der im Lichte des christlichen Gedankens gewonnenen Erkenntniß des menschlichen Wesens steht nicht die Auctorität dieses oder jenes Philosophen, sondern das im Lichte der christlichen Erkenntniß geläuterte allgemeine Menschheitsbewußtsein ein, in dessen Anschauungen das sogenannte natürliche Erkennen in einer unlöslichen Beziehung zu den im christlichen Glauben mittelbar enthaltenen Denkaufschlüssen steht, so daß es von denselben nicht hinwegsehen kann, ohne ein unvollendetes, in wesentlichsten Dingen den Gefahren des Zweifels und Irrthums anheimgegebenes Denken zu bleiben. Das sogenannte natürliche Erkennen der Scholastik ist das Denken der sich selbst überlassenen und vom

großen Zusammenhange des Geschichtslebens der Menschheit isolirten individuellen Einzelvernunft, die als solche der nöthigen Orientirung entbehrt und deßhalb unzureichend ist, daher eine den tieferen geistigen Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft entsprechende Philosophie nicht auf sie, sondern auf das christlich geläuterte Denken und Bewußtsein der Gesammtmenschheit zu stützen ist. Der Recurs auf die berühmtesten Philosophen der vorchristlichen Zeit kann, sowie der Anschluß an irgend eine besondere philosophische Auctorität späterer Zeiten, nur die Bedeutung einer Denkschulung und Denkübung haben, mittelst welcher die geistige Befähigung zur philosophischen Gestaltung der auf dem Grunde des Gesammtbewußtseins der christlichen Gesellschaft stehenden persönlichen Überzeugungen gewonnen werden soll. Das geistige Medium, in welchem diese Gestaltung sich vollzieht, ist die ideale Denkanschauung, in deren Lichte der denkende Mensch sein selbsteigenes Wesen, und den mit der Erkenntniß desselben gegebenen Zusammenhang des Weltdaseins, in welchen er hineingestellt ist, geistig erfaßt. Die der christlichen Weltauffassung entsprechende philosophische Erkenntniß der Weltdinge steht wesentlich auf dem Grunde der Geschichtsphilosophie, die wesentlich eine Errungenschaft des christlichen Weltdenkens ist, und das dem sogenannten natürlichen Denken der menschlichen Einzelvernunft äußerlich gegenüberstehende Machtwalten einer supranaturalen Causalität in Zeit und Welt als die der thatsächlich gegebenen Beschaffenheit des zeitlichen Menschheitsdaseins entsprechende Form der Immanenz Gottes im menschlichen Zeitdasein erfaßt, kraft welcher das labile und defectible Zeitdasein des Menschen über sich selbst erhoben und zur Erreichung seiner höchsten überzeitlichen Ziele befähiget werden soll. Auf der Zuversicht des Glaubens an die Wahrheit dieser Art Immanenz Gottes im menschlichen Zeitdasein beruht die geistige Selbstzuversicht des Menschen, die Zuversicht seines Glaubens an die Wahrheit seiner höchsten Denkideale; kraft dieses Glaubens sieht er in der gottgeleiteten Geschichte der Menschheit die fortschreitend sich entwickelnde Vorbereitung eines dereinstigen vollkommenen Zusammenschlusses des gegenwärtigen menschlichen Zeitdaseins mit den ewigen gottgedachten Zielen desselben. Diese Auffassung der Menschheitsgeschichte kann selbstverständlich nur eine mysteriosophische sein; das Mysterium der Geschichte verdeutlichet sich in der Idee Christi als des denknothwendigen Complementes der Menschheitsidee und des denknothwendigen Rückschlusses der im Menschen mikrokosmisch

geeinigten Gesammtschöpfung in ihren götttichen Urgrund. Die philosophisch vertiefte Geschichtsbetrachtung bildet eine über der philosophischen Naturbetrachtung stehende zweite, höhere Orientirungsquelle des menschlichen Nachdenkens über die göttlichen Dinge, in welcher die Idee des Göttlichen dem Menschen ungleich näher gerückt ist, als auf dem Standpuncte der Naturbetrachtung, von welchem aus die von der Scholastik adoptirte bessere vorchristliche Philosophie die Erkenntniß des Göttlichen zu gewinnen trachtete. Demzufolge kann auch dem geschichtsphilosophisch orientirten Denken der supranaturale Lehrinhalt des Christenthums nicht so äußerlich gegenüberstehen, wie dem an der antiken Philosophie orientirten scholastischen Weltdenken. Dieses wird vielmehr selber durch seine Einordnung in die christlich-philosophische Geschichtsauffassung auf eine höhere Stufe der Rationalität emporgehoben und ideologisch durchgeistet. In Folge dessen constituiren philosophische Kosmologie und Geschichtsphilosophie eine lebendige Einheit, zufolge welcher der gesammte Proceß der Weltwerdung und Weltentwickelung aus Christus als seinem höchsten gottgedachten Ziele und Abschlusse verstanden, und in das Licht eines ideologischen Verständnisses gerückt wird. Ist Christus als der dem Geschichtsleben der Menschheit immanent gewordene haltende und tragende Grund des Weltdaseins und als das demselben immanente göttliche Perfectionsprincip verstanden, so rücken auch die aus der christologischen Idee zu verstehenden Dogmen des supranaturalen Lehrinhaltes der kirchlichen Theologie in eine Beleuchtung, welche in der ausschließlich auf die verchristlichte aristotelische Welt- und Naturlehre gestützten scholastischen Philosophie nicht vorhanden ist; und so kommt es, daß die zukünftige Vollendungswelt, welche im Glauben als etwas mysteriös verhülltes Jenseitiges gefaßt wird, im christlich-ideologischen Denken, ohne den Charakter des mysteriös Verhüllten zu verlieren, als die in Gott vollendete Wirklichkeit der diesseitigen Welt anticipirt, und diese selber aus der Idee der in Gott vollendeten Zeit und Welt verstanden wird. Wunder und Gnade erscheinen unter diesem Gesichtspuncte nicht mehr als bloße Accessoria zur sogenannten natürlichen Ordnung der Dinge, sondern als Durchleuchtungen und Anticipationen der zukünftigen vollendeten Ordnung in der unvollendeten diesseitigen Ordnung, und nehmen den Charakter des Außerordentlichen und Ungewöhnlichen nur insofern an, als die durch den Einfluß des Bösen depotenzirte diesseitige Wirklichkeit von der in

Gott vollendeten Ordnung der Dinge abgekehrt und derselben entfremdet ist. Es ist bei dieser Auffassung der Dinge keine Gefahr vorhanden, daß Philosophie und Theologie in einander aufgehen; denn die Existenz der absoluten Wirklichkeit ist schließlich doch nur durch den Glauben verbürgt, der Philosophie kommt einzig zu, die Idee der absoluten Wirklichkeit zu erfassen, die primär und unmittelbar in Gott selber, mittelbar und secundär aber in der in Gott vollendeten kosmischen Wirklichkeit gegeben ist. Der Standpunct der Idee bedeutet nichts Anderes als den möglichst hohen, im diesseitigen Dasein erreichbaren Grad der geistigen Verinnerlichung des christlichen Glaubensbewußtseins, welches durch diese Verinnerlichung auch thunlichst den skeptischen Anstreitungen von Seite des empiristischen, auf die sogenannte reine Natürlichkeit gestützten Weltdenkens entrückt werden soll.

Wir stimmen Silvester zu, wenn er hervorhebt, daß der Act des Glaubens vorzugsweise Sache des Willens sei,[1] glauben aber, daß ein rationaler Willenszug nicht ohne eine, wenn auch noch so unvollkommene unmittelbare Apprehension des Geglaubten denkbar sei. Silvester läugnet dieß nicht, sondern hebt nur hervor, daß dem Objecte des Glaubens als solchem der Charakter der logischen Vernunftnothwendigkeit und Vernunftgewißheit abgehe.[2] Darauf ist nun zu erwidern, daß die Selbstgewißheit der idealen Apprehension nicht auf der Einsicht in die logische Vernunftnothwendigkeit und Vernunftgewißheit der ideal apprehendirten Wahrheit beruht; der Standpunct der Idee ist eben von jenem eines sogenannten Vernunftrationalismus durchgreifend verschieden, und geht in Sachen des Glaubens nicht auf Entdeckung von Vernunftnothwendigkeiten aus, welche letztere nur für das sittliche Bewußtsein und für die mit demselben unlöslich verwachsenen unmittelbaren Apprehensionen des zur

---

[1] Voluntas in cognitione fidei principalitatem habet, quia intellectus assentit per fidem iis, quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa evidentia rei necessario tractus. Comm. in Gent. III, c. 40.

[2] Actus fidei ex parte intellectus est imperfectus, quia neque per lumen naturale intellectus neque per lumen fidei infusae videtur id quod creditur in particulari, ut scil. intellectus videat et clare apprehendat id quod creditur verum esse, videndo habitudinem praedicati ad subjectum, licet lumen fidei faciat intellectum videre, ea quae subsunt fidei esse credenda. Ibid.

Natur des Menschen gehörigen religiösen Denkens und Empfindens bestehen. Soweit aber der denkende Mensch sich in dieser unmittelbar gegebenen und zur Natur seines Wesens gehörigen Beschaffenheit seines religiös-sittlichen Denkens und Empfindens versteht, wird er in der ihm von Außen her kundgewordenen christlichen Wahrheit etwas seiner religiös-sittlichen Natur Congruentes erkennen, und der göttlich erregte Willenszug zum Glaubensobjecte sich in einen rationalen Willenszug verwandeln, der zuhöchst, sei es unmittelbar oder mittelbar, in einer idealen Apprehension des Glaubensobjectes abschließt. Die auf dem Standpuncte des scholastischen Denkens gesuchte und gefundene Vermittelung der extremen Gegensätze von Realismus und Nominalismus im Conceptualismus verliert ihre Bedeutung auf dem Standpuncte eines von der Immanenz des Göttlichen im gottgeleiteten Zeitdasein durchdrungenen Denkens, weil es sich hier um höhere Denksynthesen, als um jene der Zusammenfassung des Singulären und Particulären im Artbegriffe handelt; es handelt sich um die geistigen Apprehensionen einer im geschichtlichen Zeitdasein des Menschen durchleuchtenden höheren überzeitlichen Welt und Wirklichkeit, deren Objecte in der Kirche als lebendiger Repräsentation und Continuation der Gegenwart Christi im menschlichen Zeitdasein gegeben sind. Es handelt sich somit um die innerhalb des Rahmens des kirchlichen Bekenntnisses sich haltenden idealen Apprehensionen der in der christlichen Glaubensoffenbarung aufgeschlossenen absoluten Wirklichkeit in deren Beziehungen zu dem im Lichte des christlichen Gedankens verstandenen gottgesetzten Wesen des Menschen und zur irdischen Daseinsstätte des Menschen als ideellen Mittelpuncte der zeitlichen kosmischen Wirklichkeit und Stätte der höchsten Offenbarungen des Göttlichen in Zeit und Welt. Zu dieser Auffassung der Aufgaben einer christlichen Speculation drängt der heutige Entwickelungsstand des rationalen wissenschaftlichen Weltbewußtseins der Menschheit, welchem gegenüber das erleuchtete christliche Glaubensbewußtsein sich als das geistig Höhere zu bekunden und zu erweisen hat. Wir halten dafür, daß eine auf die Idee der Immanenz des Göttlichen im geschichtlichen Zeitdasein des Menschen gestützte Lösung der heutigen Aufgabe der christlichen Speculation das geschichtliche Correlat und die geschichtliche Consequenz jener erhabenen Anschauungen sei, welche der heilige Thomas in den Darlegungen seiner Lehre von der jenseitigen Anschauung der ewigen Wahrheit entwickelt hat.

Die thomistische Lehre von der jenseitigen seligen Anschauung gliedert sich nach Silvester[1] in eine Darlegung ihrer allgemeinen und particulären Bedingungen. Thomas bespricht zuerst die particulären Bedingungen, welche er in Bedingungen von Seite des Intellectes, des Objectes und des Actes scheidet. Die Anschauung der göttlichen Wesenheit muß in der Möglichkeit des menschlichen Intellectes liegen, weil sonst das natürliche Begehren nach dieser Anschauung unerklärlich wäre, obschon andererseits dieselbe nicht im natürlichen Vermögen des menschlichen Intellectes liegt, sondern nur durch Emporhebung des Intellectes in das Licht der göttlichen Klarheit sich actuiren kann. Silvester wirft die Frage auf, inwiefern von einem natürlichen Begehren des Intellectes nach einer nicht in seinem natürlichen Vermögen gelegenen Erkenntniß die Rede sein könne, und verwirft die Auskunft jener Thomisten, welche jenes Begehren der rationalen Natur des Menschen nicht als solcher, sondern soweit sie zum Seligsein in Gott bestimmt ist und in Folge göttlicher Belehrung und Gnadenwirkung nach diesem Seligsein begehrt, zuerkennen. Nach Silvester's Ansicht stimmt dieß nicht zu der Lehre des heiligen Thomas, daß die intellectiven Wesenheiten, welche Gott aus seinen Werken erkennen, auch den Urheber dieser Werke zu erkennen begehren und nicht eher innerlich befriediget sind, bis sie von der Erkenntniß der göttlichen Wirksamkeiten zur Erkenntniß der Ursache derselben vorgedrungen sind.[2] Demzufolge muß die selige Anschauung Gottes, soweit sie die absolute Befriedigung des menschlichen Erkenntnißtriebes ist, Gegenstand eines natürlichen Begehrens sein, was nicht ausschließt, daß sie als Erlangung des höchsten Gutes Gegenstand eines durch die Gnade erweckten Begehrens ist, weil die Erkenntniß Gottes als des Objectes der übernatürlichen Seligkeit kein Gegenstand natürlicher Erkenntniß ist. Silvester stützt das natürliche Begehren des menschlichen Intellectes nach der Erkenntniß der göttlichen Weltursache in ihrer

---

[1] Comm. in Gent. III, capp. 51 sqq.

[2] Del Vio verhält sich in diesem Puncte etwas unsicher, gibt aber zu, daß beziehungsweise von einem natürlichen Begehren nach der Anschauung der göttlichen Essenz gesprochen werden könne: Dici potest, quod intellectus humanus sciens an est de Deo et communia desiderat scire de Deo quid est inquantum sub numero causarum, et non absolute, nisi per quamdam consequentiam; et hoc est verum, quia inditum est naturaliter ut viso effectu desideremus nosse quid est causa, quicquid sit illa. Comm. in 2, 1 qu. 3, art. 3.

eigensten Wesenheit auf einen durch die Erkenntniß der Wirkungen derselben elicirten Willensact. Nach unserem Dafürhalten muß aber dieser Willensact auf eine demselben mit dem Begehren nach Gott als absolutem Gute gemeinsame Grundursache zurückgeführt werden; und dieß ist der in der innersten Tiefe der menschlichen Seele schlummernde und unmittelbar mit dem gottesbildlichen Wesen derselben gegebene Urzug zu Gott als ihrem absoluten Ideale. Das objective Correlat dieses in der Seele schlummernden Urzuges ist die nach Außen in Zeit und Welt fallende Selbstdarstellung Gottes, deren Zweck die Weckung und Belebung des in der Seele schlummernden und mit ihrem gottgesetzten Wesen relativ zusammenfallenden Grundbegehrens ist. Die Selbstdarstellung Gottes nach Außen vollzieht sich in einer Stufenfolge von Thätigkeiten, deren erste grundlegende die göttliche Schöpferthätigkeit, die letzte abschließende das göttliche Werk der Weltvollendung ist. Zwischen diese beiden göttlichen Thätigkeiten fallen als Mittelstufen die im geschichtlichen Menschheitsleben sich bekundenden, stets bestimmter sich gestaltenden Offenbarungen des Ewigen in Zeit und Welt, deren höchste die Selbstversichtbarung Gottes im Mittel der menschlichen Erscheinung sammt allen daran sich knüpfenden Folgen und Wirkungen ist, durch welche der Abschluß der zeitlichen Menschheitsentwickelung eingeleitet und die Einrückung der wandelbaren zeitlichen Verhältnisse in die gottgedachte absolute Ordnung der Dinge vorbereitet werden soll. Die den stufenweise fortschreitenden göttlichen Selbstbekundungen des Ewigen und Zeit entsprechenden Acte des Menschheitsgeistes sind stets entwickeltere Ergreifungen des dem angebornen Grundbegehren der gottgeschaffenen menschlichen Seele entsprechenden absoluten Ideales, woraus sich der gesammte Proceß der menschheitlichen Religionsentwickelung zusammt allen damit engst verknüpften Entwickelungen des geschichtlichen Culturlebens der Menschheit erklärt. Diese sind nach ihrer lichten gottzugewendeten Seite als Wirkungen des göttlichen Machtwortes im zeitlichen Menschheitsleben zu verstehen; die höchste dieser Wirkungen war die mit der Selbstversichtbarung Gottes im Mittel der menschlichen Erscheinung coincidirende geistige Erhebung der gottesbildlichen Menschenseele zur Idee ihrer selbst und die damit verbundene geistige Erfassung des dem Urzuge des gemeinmenschlichen Begehrens entsprechenden absoluten Ideals. Die Verchristlichung der Menschheit bedeutete die geistige Verständigung derselben über die absoluten Ziele ihres Strebens, und leitete die

Erkenntniß aller Dinge aus der Idee Gottes und der ewigen gottgedachten Ordnung des menschlichen Selbst ein; sie war eine Erhebung der Menschheit in den Stand der geistigen Freiheit und Mündigkeit, die thatsächliche Ermöglichung eines wirksamen Anstrebens geistiger und sittlicher Selbstvollendung als der Vorbedingung der absoluten Verwirklichung der gottgedachten ewigen Ziele des zeitlichen Menschheitsdaseins. Das Wesen der christlichen Erkenntniß ist Erkenntniß der Dinge im Lichte der göttlichen Idee; im Lichte dieser Erkenntniß ist das der Beziehung der natürlichen Dinge auf ihre göttliche Seins- und Zweckursache entsprechende Verstehen der Dinge aus ihren gottgedachten Gründen und Zwecken, zunächst das Verstehen der menschlichen Seele aus der Idee ihrer selbst gegeben, die ohne Beziehung ihrer selbst auf ihr göttliches Wirkungs- und Finalprincip sich selbst nicht verstehen würde. Wir können uns sonach mit Silvester's Auseinanderhaltung und Abtrennung eines natürlichen Begehrens der Seele nach absoluter Erkenntniß der Welturſache als solcher vom übernatürlichen Begehren nach Gott als absolutem Objecte der seelischen Beglückung nicht einverstanden erklären. Sie dürfte auch kaum dem Geiste der thomistischen Doctrin entsprechen; denn die vollkommene Erkenntniß Gottes als höchster Welturſache schließt auch die Erkenntniß Gottes als höchsten Weltzweckes in sich, indem die absolute Causalität schlechthin Alles mit Beziehung auf sich selber determiniren, somit sich in ihrer schöpferischen Selbstbethätigung als absolutes Endziel der Schöpfung affirmiren muß. Diese Selbstbekundungen Gottes als absoluten Endzieles der Schöpfung beschränken sich übrigens nicht auf das Werk der Welterschaffung, sondern treten in allen auf Grund derselben sich entfaltenden göttlichen Wirksamkeiten fortschreitend distincter und kennbarer hervor; in der die göttliche Urbildung der heiligen gottwohlgefälligen Menschheit versichtbarenden Theophanie der neutestamentlichen Offenbarung sieht sich der Menschheitsgeist in die unmittelbare Gegenwart des Ewigen und Göttlichen gerückt, und nimmt etwas von dem lichten Glanze dieser unmittelbaren Präsenz in sein eigenes Denkleben hinein; er kann in Folge dessen nicht umhin, alles in Zeit und Welt Gegebene mit Beziehung auf die in der neutestamentlichen Gottesoffenbarung enthüllte causale Zweckursache des Menschheitsdaseins und der Gesammtschöpfung zu betrachten, und in Christus die reale göttliche Verknüpfung des Anfanges und Endes der Dinge zu erkennen. Silvester stützt seine Abtrennung des natür-

lichen Begehrens nach vollkommener Erkenntniß der höchsten Weltursache von dem übernatürlich erweckten Begehren nach Gott als absolutem Endziele alles Strebens und absolutem Gegenstande des menschlichen Begehrens darauf, daß das intellective Erkennen des Menschen wesentlich von der sinnlichen Erfahrung ausgeht, und in der Erkenntniß des absoluten Wirkungsgrundes des sinnlich Erscheinenden abschließt; aber außer und über dem Bereiche der sogenannten natürlichen Erfahrung, auf welche die antike aristotelische Kosmologie gestützt ist, erschließt sich in der Wirklichkeit des geschichtlichen Menschheitsdaseins ein Erfahrungsgebiet höherer Ordnung, welches dem Gesichtskreise der antiken vorchristlichen Philosophie entrückt war, im heutigen geistigen Zeitleben jedoch als Orientirungsprincip von nahezu absoluter Bedeutung sich zur Geltung gebracht hat, weil in der That das geistige Leben des Einzelnen auf dem Grunde des geistigen Gesammtlebens der gesittigten Gesellschaft steht, und inmitten desselben sich entfaltet. Dieses geistige Gesammtleben der gesittigten Gesellschaft mit lichtem Geistesblicke durchdringen, heißt es aus der Idee Christi als des absoluten Harmonisirungsprincipes des menschlichen Zeitdaseins verstehen; in der Erfassung dieses Principes sind das ätiologische und teleologische Moment unlöslich mit einander verknüpft.

Die ideelle Erfassung Christi als des absoluten göttlichen Harmonisirungsprincipes des zeitlichen Weltdaseins ist eine relative geistige Anticipation der jenseitigen Anschauung der ewigen Wahrheit, indem Christus selber die dem menschlichen Zeitleben immanent gewordene Wahrheit des Lebens ist. Thomas lehrt, daß der geschöpfliche Intellect Gott oder die Wahrheit an sich in ihrer eigenen Wesenheit nur im Lichte Gottes schauen könne. Dieses Licht ist in Christus dem geistigen Menschheitsleben immanent geworden; die Dinge in ihrer Wesenheit erkennen, heißt sie im Lichte der christlichen Idee verstehen. Thomas spricht von einer den menschlichen Geist zur Anschauung der ewigen Wahrheit befähigenden Forma divina als höchster übernatürlicher Formation des menschlichen Intellectes; im christlichen Erkennen ist Christus bereits zur Form des zeitlichen menschlichen Erkennens geworden. Das christliche Denken und Erkennen ist wesentlich ein erleuchtetes Denken und Erkennen, in welchem nach verschiedenen Graden und Modis je nach der individuellen Beschaffenheit des Einzelmenschen die allgemeine Erleuchtung der Seele durch den Logos

mit der speciellen Erleuchtung durch die in Christus offenbar gewordene Wahrheit geeiniget ist. Dasjenige aber, worin diese beiden Arten der göttlichen Seelenerleuchtung geeiniget sind, ist die ideale Apprehension, die im natürlichen Vermögen der menschlichen Seele als lebendigen universalen Formprincipes liegt und mit der geistigen Sehkraft der Seele identisch ist. Alles ideale Erkennen ist wesentlich ein dem selbstigen geistigen Wesen der Seele conformes Selbersehen, zu dessen actueller Bethätigung der Menschheitsgeist durch die christliche Wahrheitsoffenbarung befähiget ist. Dieses geistige Selbersehen unterscheidet sich von dem durch die Glaubensoffenbarung recipirten Wissen wesentlich dadurch, daß es ein aus dem Selbstverstehen des Menschen geschöpftes Erkennen ist, welches immerfort in die Gränzen der menschlichen Selbsterkenntniß gewiesen bleibt, und schon deßhalb das durch den Glauben vermittelte Wissen als etwas von Außen an den Geist Herangebrachtes außer sich hat, ohne daß es dem menschlichen Geiste als schlechthin Fremdes gegenüberstünde. Das Wesen der Glaubensoffenbarung ist wesentlich Selbstaufschluß und Selbstoffenbarung Gottes; die jenseitige selige Anschauung hat wesentlich die vollkommene Selbstenthüllung Gottes zu ihrem Inhalte. Da aber Gott von keiner geistigen Creatur umschlossen und vollkommen begriffen werden kann, so hat das diesseitige und jenseitige in Gott selige Erkenntnißleben wesentlich die vollkommene Erfassung seiner selbst im Lichte der göttlichen Wahrheit zum Zwecke; und das letzte Ziel derselben kann kein anderes als die vollkommene ungehemmte Selbstentwickelung und Selbstentfaltung des über sich selbst gehobenen und zum vollen Selbstbesitze gelangten menschlichen Selbst sein. Die mit dem in Gott erlangten vollkommenen Selbstbesitze verbundene ungehemmte freithätige Selbstentfaltung constituirt das Wesen des seligen Seins, und fällt mit der menschlichen Selbstvollendung als continuirlicher höchstgesteigerter lebendiger Activität zusammen. Die Erhebung in den Stand des seligen Seins entspricht der gottgedachten Idee des Menschen und fällt mit der vollkommenen Verwirklichung derselben zusammen, die aber selbstverständlich nur unter den mit dem Wesen des Menschen gegebenen ethischen Bedingungen eintreten kann. Die unvergängliche Dauer des seligen Seins resultirt aus der Unerschöpflichkeit des in der seligen Vereinigung mit Gott erlangten geistigen Lebensinhaltes; daher sich mit Recht sagen läßt, daß die thomistische Lehre von der jenseitigen Anschauung Gottes den eigentlichen Ab-

schluß und die letzte höchste Begründung der philosophischen Unsterblichkeitslehre constituirt, und den biblischen Ausdruck „ewiges Leben" in einen philosophisch faßbaren Terminus umsetzt.

Wir scheiden hiemit von Silvester's Commentar zum Werke Contra gentes, um uns derjenigen Partie des Commentars del Vio's zur Summa theologica zuzuwenden, welche mit den eben besprochenen Partien des Commentars Silvester's im nächsten Zusammenhange steht. Thomas lehrt in der den zweiten Haupttheil der Summa theologica einleitenden Erörterung der Seligkeitslehre, daß, wie das Verum universale Object des menschlichen Intellectes, so das Bonum universale Object des menschlichen Willens sei, und daher das menschliche Begehren nur im Bonum universale d. i. in Gott seine vollkommene Befriedigung finden könne.[1] Del Vio bemerkt hiezu, daß das Bonum universale in zweifachem Sinne verstanden werden könne, entweder als Bonum in universali oder als Bonum totum und Bonum omne. Als Bonum in universali ist es das Correlat des Verum in universali, das Verum in universali ist aber keineswegs mit dem Verum omne oder Verum totum identisch, da z. B. weder der Satz Deus est trinus noch auch die überschwenglichen himmlischen Freuden (1 Kor. 2, 9) natürliches Object des Intellectes sind. Daraus scheint nun zu folgen, daß auch das dem Verum in universali entsprechende Bonum in universali nicht als Bonum totum oder Bonum omne verstanden, somit nicht mit Gott identificirt werden könne, also die Beweisführung des heiligen Thomas nicht concludent sei. Del Vio beseitiget dieses Bedenken durch die Bemerkung, daß in der betreffenden Stelle der Summa theologica sowol das Verum in universali als auch das Bonum in universali in absolutem Sinne d. i. als Verum et Bonum non contractum ad hoc vel illud verum et bonum zu verstehen seien. Daß die göttliche Dreieinheit und die überschwengliche Herrlichkeit des himmlischen Seligkeitsstandes in keinerlei Weise Objecte des menschlichen Intellectes seien, darf nach del Vio nicht zugegeben werden, wenn sie auch nicht in jener Weise, wie die dem Menschen durch die natürliche Erfahrung nahegerückten Dinge Object der Erkenntniß sein können. Es gibt kein Seiendes, somit auch kein Verum, welches der menschliche Intellect nicht auf irgend eine Weise, wenn auch noch so unvollkommen, erfassen

[1] 2, 1 qu. 2, art. 8.

könnte; nicht das Object, sondern die Fassungsgabe des menschlichen Intellectes unterliegt der Begränzung; das Object desselben ist schlechthin unbegränzt.[1] Wir hätten dem Gesagten nur beizufügen, daß es, um zu einer idealen Apprehension des himmlischen Seligkeitsstandes zu gelangen, nicht genüge, bei der Unbegränztheit des Objectes des menschlichen Intellectes und Willens stehen zu bleiben. Die Überschwenglichkeit des himmlischen Seligkeitsstandes setzt sich in der idealen Apprehension in die Idee der Erfüllung mit einem absoluten Lebensinhalte um, ohne welche das unsterbliche Leben der Seele nicht gedacht werden kann. Die selige Anschauung der göttlichen Dreieinheit ist Anschauung der absoluten Urharmonie, deren geistige Erfassung sicher eine Grundbedingung des seligen Seins in Gott ist; somit steht auch die kirchliche Dreieinigkeitslehre in einer idealen Beziehung zur Lehre vom seligen Sein des Menschen in Gott; und die geistige Erfassung dieser Beziehung dient zur concretisirenden Determination der zeitlich irdischen Auffassung des himmlischen Seligkeitsstandes.

Mit Recht weisen del Vio und Silvester die scotistischen Einwendungen gegen die thomistische Auffassung des himmlischen Seligkeitsstandes als einer primär den speculativen Intellect betreffenden absoluten Befriedigung zurück, indem eben diese Befriedigung die unerläßliche Vorbedingung der absoluten geistigen Activität ist, in deren vollkommen ungehemmter Entfaltung das Seligsein des in Gott vollendeten Menschen besteht. Richtig ist ferner, daß das zeitliche speculative Erkennen des Menschen nur eine höchst unvollkommene Anticipation des jenseitigen Seligkeitsstandes sei. Die Begründung dieses Satzes wird aber insofern sich modificiren müssen, als in derselben angenommen wird, daß alle zeitliche speculative Erkenntniß die Erkenntniß der Sinnendinge zum „Principe" habe. Versteht man unter „Princip" den nothwendigen Ausgangspunct des zeitlichen Menschenerkennens, so läßt sich dagegen nichts einwenden; und die in der speculativen Thomistik festgehaltene Annahme einer Erkenntniß der höheren übersinnlichen Dinge nach deren Analogie mit den sinnlichen Dingen läßt eine solche Deutung des Ausdruckes „Princip" offen, ja sogar als

[1] Cujus signum infallibile est, quia quibuscunque veris oblatis intellectui adhuc posset intellectus aliud novum verum oblatum cognoscere vel credere. Intellectus enim non fit minor ex cognitione praecedentium, ut dicitur in 3 de Anima; quod impossibile esset, si verum limitatum esset adaequatum objectum intellectus. Comm. in l. c.

nothwendig erscheinen. Soll aber der Ausdruck „Princip" besagen, daß die speculative Erkenntniß des Menschen lediglich auf der Erkenntniß der sinnlichen Wirklichkeit fuße,[1] so wird das eigentliche Wesen der speculativen Erkenntniß als eines zutiefst in der Idee des menschlichen Selbstwesens begründeten Erkenntniß verkannt; die analogisirende Beziehung der Wesensformen der sichtbaren Wirklichkeit auf die göttliche Urform der Dinge hat doch sicher ihren Halt in der Erfassung der menschlichen Seele als höchster gottesbildlicher Form der sichtbaren Wirklichkeit, und wurde von denjenigen Scholastikern fallen gelassen, welche diese Auffassung des menschlichen Seelenwesens nicht gelten lassen wollten. Wird aber der Begriff des speculativen Erkennens als eines aus der Tiefe des seelischen Selbst geschöpften Verständnisses der Dinge festgehalten, so gewinnt die relative Anticipation der jenseitigen Beglückung der Seele durch das zeitliche Menschenerkennen eine Beziehung auf den jenseitigen Seligkeitsstand, durch welche der absolute d. i. um seiner selbst willen geltende Werth der innerlich durchgebildeten zeitlichen Erkenntniß an's Licht tritt. Es erscheint da als eine zeitliche Vorausnahme jenes geistigen Thuns, in dessen ungehemmter Entfaltung das Seligsein des in Gott vollendeten Menschen besteht; das geistige Thun des in Gott beseligten Menschen ist als reproductive Nachahmung der göttlichen Schöpferthätigkeit wesentlich ein schöpferisches Thun, eine Hervorbringung der in ihrer göttlichen Idee erfaßten geschöpflichen Wirklichkeit aus den Tiefen des selbsteigenen Denklebens. Diese Art von geistiger Thätigkeit liegt in der Idee des durch seinen vollkommenen Zusammenschluß mit seinem absoluten Denkideal demselben vollkommen verähnlichten geschöpflichen Geistes. Sie hat die absolute Selbstfassung des geschöpflichen Geistes in Gott zu ihrer nothwendigen Vorbedingung, gleichwie die absolute Selbstfassung des absoluten Geistes in der absoluten Formirung seiner selbst die wesentliche Vorbedingung seiner schöpferischen Selbstbekundung nach Außen ist. Indem das geistige Thun der in den Stand des seligen Seins emporgehobenen intellectiven Menschenseele als creatives Thun erfaßt wird, vollzieht sich die geistige Vermittelung der thomistischen

[1] Vgl. 2, 1 qu. 3, art. 6: Prima principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosphum in principio Metaph. et in fine Post.; unde tota consideratio scientiarum non potest ultra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest.

Ansicht vom Seligkeitsstande mit der scotistischen, welcher gemäß das selige Leben wesentlich in der vollkommen actuirten Willensthätigkeit bestehen soll, aber angesichts der Unendlichkeit des Objectes dieser Willensthätigkeit in eine rein passivistische Zuständlichkeit umschlägt. Mit Recht besteht Thomas auf der vollkommenen Geistwerdung der in Gott beseligten Menschenseele als unerläßlicher Vorbedingung der vollkommen freien ungehemmten Selbstentfaltung ihrer geistigen Thätigkeit; diese ist aber, obschon wesentlich intellectiv, als Thätigkeit des gesammten Seelenmenschen unter Concurrenz aller Vermöglichkeiten desselben zu fassen, schließt also, wie auch Thomas hervorhebt, neben der intellectiven Thätigkeit die affective und volitive Thätigkeit in sich, wozu in der mit ihrem Leibe wiedervereinigten Seele auch die vollkommene Entfaltung der imaginativen Lebensfähigkeit der Seele kommt, deren zeitliche Anticipation die kunstschöpferische bildnerische Thätigkeit des zeitlichen Erdenmenschen ist. Sofern diese Art von Thätigkeit eine Berechtigung um ihrer selbst willen hat, und den dem specifischen Wesen des Menschen angemessenen Cultus der Idee bedeutet, andererseits aber zufolge der Niederhaltung und Trübung des Geistigen durch das Sinnliche im zeitlichen Menschendasein nicht zur reinen und vollkommenen Entfaltung gelangen kann, ergibt sich die Wiedervereinigung der Seele mit dem verklärten Leibe im künftigen seligen Sein als eine ideelle Nothwendigkeit, welcher gegenüber die von del Vio[1] discutirte Frage, ob durch die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe die menschliche Seligkeit intensiv, wie Thomas in seinem Sentenzencommentar behauptete, oder extensiv gemehrt werde, wie in der Summa theologica gelehrt wird, von minder wichtigem Belange ist. Vielleicht lassen sich beide Ansichten des englischen Lehrers mit einander in dem Gedanken vermitteln, daß die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe die dem specifischen Wesen des Menschen angemessene vollkommene Entfaltung seines geistigen Selbstlebens ermöglichet, sofern diese nicht bloß in der psychischen Innerlichkeit, sondern auch im Medium der in derselben vergeistiget wiederscheinenden sichtbaren Wirklichkeit statthaben soll, wobei es sich vielleicht noch mehr um die Erhebung letzterer zu einem ihr sonst mangelnden höheren Seinsgrade, als um die Mehrung des Glückseligseins des in Gott vollkommen beglückten Menschen handelt.

[1] Comm. in 2, 1 qu. 4, art. 5.

Thomas setzt das Wesen des Seligseins in die vollkommene Befriedigung des seelischen Erkenntnißtriebes, und faßt die Theologia viatorum als eine relative zeitliche Anticipation des jenseitigen geistigen Seligkeitsstandes, sofern sie eine relative Participation am Wissen Gottes und der Seligen ist. Der Mittler dieser Participation ist, wie del Vio[1] hervorhebt, das Lumen divinum als Ratio formalis des theologischen Wissenschaftshabitus; der Theologus Viator ist sonach ein Wissender, soweit er im Lichte der göttlichen Wahrheit steht, in welchem die seligen Geister sich sonnen, nur daß sein Wissen nicht auf Intuition beruht, somit kein unmittelbares sondern ein durch Schlüsse vermitteltes abgeleitetes Wissen ist, welches mit dem Wissen der Seligen wol die unbedingte Gewißheit gemein hat, aber von demselben durch den Mangel an Evidenz der Principien des Wissenhabitus sich unterscheidet. Diese Principien sind die Articuli fidei, welche den die ewige Wahrheit anschauenden Seligen Propositiones per se notae sind, während sie dem Theologus Viator nur in Kraft des Glaubens gewiß sind. Allerdings steht der Glaubende im Lichte der ewigen Wahrheit; das Wahrheitslicht des Glaubens ist jedoch ein gedämpftes Licht, und im Vergleiche mit der Helligkeit des Wissens der Seligen ein bloßes Dämmerlicht, aber doch wirklich noch ein Licht, weil sonst auch keine auf die Articulos fidei gestützte Wissenschaft möglich wäre, indem aus absolut inevidenten Vordersätzen sich keine rational einleuchtenden Conclusionen ableiten lassen. Del Vio weist sonach die Ansicht Jener zurück, nach welchen Thomas die Theologia Viatorum bloß in äquivokem Sinne als Wissenschaft bezeichnet hätte; Thomas lege ihr den Charakter einer wirklichen Wissenschaft bei, sehe sie aber mit jenen Unvollkommenheiten behaftet, welche vom Wesen einer subalternirten Wissenschaft unabtrennlich seien. Wie die Musikkunde an bestimmte aus der Arithmetik entlehnte Sätze anknüpft, welche sie als wahr und gewiß annimmt, um aus ihnen die ihr eigenen Sätze und Erkenntnisse abzuleiten, so knüpft die Theologia viatorum an die Articulos fidei als schlechthin gegebene Sätze an, um mittelst der aus ihnen abgeleiteten Conclusionen die Wissenschaft der Seligen zu continuiren und so in einem subalternirten Wissensbereiche weiter zu spinnen.

---

[1] Comm. in 1 qu. 1 art. 2.

Hier wird insgemein der aristotelische Begriff der Wissenschaft als eines durch Gründe vermittelten Wissens vorausgesetzt, sei es, daß diese Gründe unmittelbar einleuchten, wie in der subalternirenden Wissenschaft der Seligen, oder mittelbar, wie in der Theologia viatorum. Die uns Erdenmenschen nicht durch sich selbst evidente Wahrheit der Articuli fidei muß in der Theologia viatorum durch Entwickelung der natürlichen Motiva credibilitatis wissenschaftlich begründet werden; diese Art der Begründung gehört indeß nicht dem theologischen Entwickelungsstadium des Zeitalters del Vio's, sondern jenem der nachtridentinischen Theologie an, und führte schließlich zur Schaffung einer ganz neuen, von der positiven Theologie verschiedenen Lehrdisciplin, der Apologetik, welche theils auf dem Grunde historischer Thatsächlichkeiten, theils auf dem Grunde denknothwendiger Vernunftwahrheiten oder natürlicher Probabilitäten für die Wahrheit des Christenglaubens argumentirt. Daraus erhellt aber zugleich auch, daß die Erörterung der von Thomas aufgestellten Sätze über den Charakter der Theologie als Wissenschaft außerhalb die Summa theologica als kirchliche Glaubenslehre fällt, und schließlich auf keinem anderen Gebiete als auf jenem der Philosophie ausgetragen werden kann. Was speciell den Charakter der Theologia viatorum als einer relativen Participation am Wissen Gottes und der Seligen anbelangt, so wird derselbe sich nur unter Voraussetzung eines vom aristotelischen demonstrativen Wissen verschiedenen unmittelbaren Vernunfterkennens rationell erweisen lassen, und man wird in der thomistischen Idee eines Theilhabens an der Wissenschaft Gottes und der Seligen eine theologisch intuitive Anticipation der philosophischen Ideologie des neuzeitlichen speculativen Theismus zu erkennen haben, unter deren Voraussetzung allein sich an eine Weiterbildung der speculativen Thomistik denken läßt. Diese Art Weiterbildung ist aber durch dasjenige, was del Vio zur Erklärung des im Glauben statthabenden Theilhaben am Wissen Gottes und der Seligen beibringt,[1] nahe genug gelegt. Er sagt, daß mit dem Glauben ein Sehen dessen verbunden sei, was durch die sinnliche Erfahrung weder unmittelbar noch durch die auf dieselbe gebauten Schlüsse erkannt werden kann; dieses unmittelbare Sehen ist doch nichts anderes als ein ideales Vernunfterkennen, in dessen Bereich die geistbegabte

[1] Lumen divinum obumbratum est per se ratio sufficiens fidei, quae per accidens est habitus principiorum scientiae theologicae. L. c.

Seele im Lichte des Glaubens emporgehoben wird. Dem actuellen Sehen muß ein Vermögen des Sehens entsprechen; es muß sonach eine von der ratiocinativen Denkfähigkeit unterschiedene Denkanlage im Menschen vorhanden sein, kraft welcher die Seele Geist ist und auch am Erkennen der über die menschliche Seele erhabenen Geistwesen theilhaben kann. Die höhere Denkanlage wird durch das Glaubenslicht erweckt, weil die christliche Glaubenswelt die Welt der dem gottesbildlichen Wesen der Seele congenialen Denkideale ist, deren Wirklichkeit ihr durch den Glauben verbürgt ist. So ist also die ideale Weltauffassung unlöslich mit der christlichen Glaubenswahrheit verknüpft, in deren Licht das von der Seele unwillkürlich Geahnte zum Erkannten und Gewußten wird, und damit zugleich auch der Inhalt der geglaubten Wahrheit geistig verinnerlichet wird, ohne daß damit das Wesen des Glaubens alterirt oder der Unterschied zwischen Glauben und Wissen aufgehoben würde. Die Theologie behauptet vielmehr für alle Zeit eine der Philosophie übergeordnete Stellung und Existenzberechtigung dadurch, daß sie für die absolute Wirklichkeit desjenigen einsteht, dessen Idee von der vernunftbegabten Seele im Lichte des Glaubens lebendig erfaßt wird, und dessen Wirklichkeit sich die ideale Denkvernunft nicht selber beweisen kann, weil die Ideen überhaupt nicht bewiesen, sondern in einem gegebenen Wirklichen, durch dessen Einwirkung auf die Seele sie suscitirt werden, nachgewiesen werden. Nun gibt es aber eine doppelte Wirklichkeit, eine natürliche und eine übernatürliche, und demzufolge auch eine doppelte Weckung des idealen Vernunftdenkens und Vernunfterkennens; die Ergebnisse des von den Eindrücken der natürlichen Wirklichkeit erweckten idealen Vernunftdenkens sind in der von der Scholastik adoptirten besseren Philosophie des vorchristlichen Alterthums zu Tage getreten, die Ergebnisse des von der übernatürlichen Wirklichkeit geweckten Vernunftdenkens haben in einer specifisch christlichen Philosophie zu Tage zu treten, und sind im Laufe der christlichen Weltzeit bisher bereits in der mannigfachsten Weise zu Tage getreten; auch das von Thomas gelehrte Theilhaben der Theologia Viatorum an der Wissenschaft Gottes und der Seligen ist unter die Errungenschaften des christlichen Glaubens zu rechnen, ja als eine höchste Errungenschaft zu erachten, auf welcher eine specifisch christliche Philosophie zu fußen hat.

Nur auf Grund der Anerkennung eines vom ratiocinativen Denkhabitus unterschiedenen unmittelbaren idealen Vernunfterkennens

läßt sich der Charakter der Theologia Viatorum als einer dem Wissen Gottes und der Seligen subalternirten Wissenschaft gegen die von del Vio berücksichtigten Einwendungen eines Duns Scotus, Aureolus und Durand bündig und überzeugend erweisen. Der Subalternationscharakter der Theologia Viatorum ist darin begründet, daß in ihm die supranaturale Wirklichkeit, in welche die natürliche Wirklichkeit aufgenommen und umgebildet werden soll, als eine annoch verhüllte vorgewiesen wird, die zwar in der natürlichen Wirklichkeit als Macht der Umbildung und Klärung durchleuchtet, und soweit sie durchleuchtet, auch in dem ihr zugewendeten geistigen Seelenauge geistige Sehacte aufleuchten macht, ohne indeß Object einer gegenständlichen Anschauung zu sein, wie sie es für Gott in absoluter Weise, für die Seligen nach Maßgabe ihres in das Licht der göttlichen Klarheit eingerückten Erkennens ist. In diesem Sinne läßt sich die Theologia Viatorum als ein aus ewig lichten Sphären in's zeitliche Erdendasein hereinleuchtendes und in demselben sich continuirendes Wissen und Verstehen höchster Dinge bezeichnen; die Continuation besteht in der Subsumtion alles zeitlich und empirisch Gegebenen unter jene aus höheren Welten stammenden Lichteinflüsse; der lebendige Mittler der Subsumtion ist aber der ideale Vernunftgedanke, in dessen Kraft das aus den höheren Welten auf die Objecte der zeitlich empirischen Wirklichkeit fallende Licht percipirt, und die zeitlichen Dinge nach ihrer gottgedachten Beziehung auf die in Gottes Sein und Denken gegebene absolute Wirklichkeit verstanden werden. Das der Theologia Viatorum mit der Theologia Beatorum und mit der göttlichen Scienz selber gemeinsame Object ist Gott als die absolute Wirklichkeit, welche für Gott und die Seligen Gegenstand der Anschauung, für uns Zeitmenschen Gegenstand der im Lichte des Glaubens als gottgeoffenbarter Wahrheit sich vermittelnden idealen Apperception ist. Die reale Objectivirung der im Lichte des Glaubens sich vollziehenden Zurückbeziehung alles geschöpflichen Seins auf ihre absolute Wirklichkeit in Gott ist der Gottmensch Christus, der sonach die lebendige Norm und der objectiv gegebene reale Anhalt der im Lichte des Glaubens sich vollziehenden idealen Vermittelung des zeitlichen Weltdaseins mit seiner absoluten Wirklichkeit in Gott ist.

Die von del Vio berücksichtigten Einwendungen gegen das der Theologia Viatorum mit der Theologia Beatorum gemeinsame Object sind theils gegen die Identität, theils gegen die beziehungs-

weise Diversität des angeblich gemeinsamen Objectes gerichtet. Del Vio sieht die beziehungsweise Diversität des Objectes darin, daß Gott in der Theologia Viatorum als Geoffenbarter, in der Theologia Beatorum als von Angesicht zu Angesicht Geschauter Object der Erkenntniß sei, und bezeichnet diesen Unterschied im Objecte als einen accidentellen. Dieß kann ex ratione objecti zugestanden werden, nicht aber ex ratione subjecti percipientis; denn für das percipirende Subject ist es etwas wesentlich Anderes, das Object in gegenständlicher Wirklichkeit vor sich zu haben oder bloß die Idee desselben zu erfassen. Auf diesen Unterschied des Perceptionsmodus ist der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie gegründet. Duns Scotus kann sich über diesen Unterschied hinwegsetzen, da er die Theologie nicht als speculative, sondern bloß als praktische Wissenschaft gelten läßt; der für den speculativen Charakter der Theologie eintretende Thomismus aber muß consequent an demjenigen festhalten, in dessen Kraft die Theologie wirklich Speculation sein kann. Wenn del Vio die relative Alterität der Theologia Viatorum in deren Unterschiede von der Theologia Beatorum darin sieht, daß die erstere in ihrer Continuirung der Theologia Beatorum etwas Anderes zum Gegenstand der Wissenschaft mache als diese, nämlich nicht die Articulos fidei, sondern die auf dieselben gebauten und unter Voraussetzung derselben formirten Conclusionen, so wird das ideelle Band zwischen der Erkenntniß der Seligen und des zeitlichen Erdenmenschen zerrissen, und mit der formellen Identität zugleich eine reale Diversität des beiderseitigen Erkenntnißobjectes angenommen, womit die geistige Einheit des beiderseitigen Objectes aufgehoben ist. Nun ist allerdings del Vio um die Herhaltung dieser geistigen Einheit bemüht, indem er zwischen das Lumen evidens der Theologia Beatorum und das Lumen inevidens fidei als Mittleres ein Lumen revelans abstrahendo ab evidentia et inevidentia einschiebt.[1] Dieses letztere soll das in der Theologie als Wissenschaft leuchtende Licht sein. Wenn nun nicht ein den Theologen vom einfachen Gläubigen unterscheidender

[1] Deitati respondent una tantum ratio formalis adaequata objecti ut objectum est, et haec est lumen divinum. Sed illa ratio formalis non est una in specie sed in genere, et dividitur in lumen divinum evidens et lumen divinum revelans abstrahendo ab evidentia et inevidentia et lumen divinum inevidens. Et primum est ratio sub qua theologiae beatorum, secundum nostrae, tertium fidei. Comm. in 1 qu. 1, art. 3.

specifischer Gnadenhabitus angenommen werden soll, woran allerdings, wie wir oben in Rickel's Erörterungen über diesen Gegenstand sahen, Einige gedacht haben, so kann jenes Licht nur als die im Geiste aufleuchtende ideale Apprehension des Glaubensobjectes ein vom Lumen fidei unterschiedenes Licht bedeuten. Läßt man ein solches Licht nicht gelten, so kann die Theologie als Wissenschaft nur die durch das ratiocinative Denken bewerkstelligte logisch-formale Verknüpfung des theologischen Erkenntnißstoffes bedeuten, ohne innere ideelle Verknüpfung des rationalen und suprarationalen Theiles desselben. Dieß widerstrebt aber offenbar der Intention des englischen Lehrers, welcher erweislich auch dem suprarationalen Theile des theologischen Lehrinhaltes eine speculative Seite abzugewinnen trachtete, und ohne ein solches Vorhaben überhaupt gar nicht auf den Gedanken hätte kommen können, den Gesammtinhalt der Theologie sub ratione Deitatis, das heißt doch wol: unter dem Gesichtspuncte der Gottesidee, zusammenzufassen. Auf die Restrictionen, welchen er dieses Vorhaben unterstellte, werden wir weiter unten zu sprechen kommen. Del Vio wurde in seiner Auffassung des Lumen divinum als specifischen Mediums der creatürlichen Erkenntniß göttlicher Dinge von der ausschließlichen Rücksicht auf jene Restrictionen beherrscht; daraus erklärt sich, daß er das Licht einzig als einen dem creatürlichen Geiste äußeren Mittler zwischen dem erkennenden Subjecte und erkannten Objecte in's Auge faßt, ohne den gottesbildlichen creatürlichen Geist selber als Lichtkraft zu fassen. Er hält diese Auffassung des geistigen Lichtes als eines vom denkenden Geiste unterschiedenen Mediums auch im Bereiche der natürlichen Erkenntniß und Wissenschaft fest, und unterscheidet ein Lumen metaphysicale, Lumen mathematicum und Lumen physicum, welche drei Lichter ihm die drei unterschiedlichen Helligkeitsgrade dreier von einander unterschiedener natürlicher Erkenntnißbereiche bedeuten.[1] Der Helligkeitsgrad bestimmt sich nach dem Entstoffungsgrade der Erkenntnißmedien, daher das metaphysische Erkenntnißgebiet an sich das hellste der natürlichen Erkenntnißgebiete

[1] Lumen metaphysicale i. e. medium illustratum per abstractionem ab omni materia; lumen mathematicum i. e. medium illustratum immaterialitate sensibili, obumbratum tamen materia intelligibili; lumen physicum obumbratum i. e. medium obumbratum materia sensibili, illustratum autem ex separatione individualium conditionum. L. c.

sein muß, noch heller aber das der Metaphysik übergeordnete theologische Erkenntnißgebiet, dessen Medium das Lumen divinum ist. Unter dem zwischen Intellect und Object vermittelnden Lumen ist offenbar das vom Gegenstande ausgestrahlte Licht zu verstehen; dieser Begriff läßt sich aber nicht gleichmäßig auf alle vier Erkenntnißbereiche anwenden, er bewahrheitet sich vielmehr nur am obersten Erkenntnißobjecte, während er in Bezug auf die den drei anderen Erkenntnißstufen entsprechenden Objecte nur bestimmte, nach ihren Helligkeitsgraden abgestufte Regionen des geistigen Erkennens bedeutet. Der Helligkeitsgrad bestimmt sich aber nach dem Grade der geistigen Durchdringbarkeit des Objectes; am wenigsten läßt sich die materielle Körperlichkeit durchdringen, wol aber sind die rein mathematischen Formen der Sinnendinge dem Geiste vollkommen licht, und der der Metaphysik angehörige Gedanke des Seins mit seinen gedankenhaften Bestimmtheiten muß, weil unmittelbar dem Geiste selber angehörig, der für ihn hellste sein. Aber auch die rein mathematischen Formen der Dinge sind eigentlich nur im Geiste vorhanden, wie auch das von del Vio supponirte Subject derselben, die intelligible Materie, nur ein Gedanke des Geistes ist; daraus folgt, daß das Licht nicht, wie es nach del Vio scheinen möchte, von den Gegenständen einer bestimmten Geistesregion in den Geist hineinfällt, sondern vielmehr aus dem Geiste auf die Objecte des Gedankens fällt, gleichviel ob sie eine sachliche oder gedankenhafte Existenz haben. Die menschliche Seele würde aber auch Gott nicht denken können, wenn sie nicht in gewissem Sinne Lumen de lumine wäre; somit muß dem vom obersten Erkenntnißobjecte ausgestrahlten Lichte, welches eigentlich in abgestuften Graden das Lichtmedium aller geistigen Erkenntnißsphären ist, ein der menschlichen Seele als luminoser Natur angehöriges Sehvermögen entsprechen, welches sich suo modo in allen vier Erkenntnißregionen bethätiget. Schließlich mag noch bemerkt werden, daß bei del Vio ein gewisser Parallelismus zwischen den drei Abstufungen des Lumen supranaturale und Lumen naturale statthat; das Lumen divinum evidens, revelans und non evidens haben ihr Nachbild im Lumen metaphysicale, mathematicum und physicum. Ob dieser Parallelismus beabsichtiget war, wird von del Vio nicht bemerklich gemacht.

Gott wird nach Thomas zum Objecte der Theologie als der sich Offenbarende; er offenbart sich aber als Seiender, Könnender und

Wirkender, daher er unter diesem dreifachen Gesichtspuncte Object der Theologie ist. Er offenbart sich nach dieser dreifachen Beziehung in Geist, Natur und Geschichte, daher seine Offenbarungen in jedem dieser drei Offenbarungsgebiete Gegenstand der Theologie sind. Anselm von Canterbury wollte die Selbstbezeugung Gottes im Denken des menschlichen Geistes zum Anfange aller Theologie machen; der Umstand, daß er diese Selbstbezeugung von einer Erprobung durch eine dialektische Beweisführung abhängig machen wollte, erweckte den Schein, als ob damit die theologische Fundamentalgewißheit, die Existenz Gottes, auf den contingenten Grund eines dialektischen Argumentes gestellt werden sollte, daher die nachfolgende Theologie diese Fundamentalgewißheit, von Anselm abgehend, auf eine reale Unterlage, auf das Weltdasein und auf die aus der Beschaffenheit desselben sich ergebenden denknothwendigen Schlüsse zu stützen bemüht war. Del Vio bemerkt im Anschlusse an Thomas,[1] daß philosophische Beweisführungen eigentlich nicht in die Theologie gehören, und sofern sie zugelassen werden, nur als Hilfsfunctionen der Metaphysik und Naturphilosophie im Dienste der Theologie zu gelten haben; nicht als ob die theologische Wahrheit als solche von derlei Stützen abhängig wäre, sondern um ihre Ehre gegen ihre Gegner zu wahren,[2] und, wie del Vio bedeutsam hinzufügt, aus Condescension zur Schwäche des zeitlichen Menschenintellectes. Wenn nun aber die Theologie nach Thomas eine vorzugsweise speculative Wissenschaft ist, und dieß zu sein zu ihrem eigensten Wesen gehört, so folgt daraus, daß die speculative Erkenntniß etwas von der demonstrativen Erkenntniß wesentlich Verschiedenes ist; und der Unterschied beider kann nur in der auf ideale Apprehension gestützten unmittelbaren Gewißheit der ersteren beruhen. Wenn nun die unmittelbare Gewißheit der speculativen Apprehension zutiefst auf der Selbstgewißheit des gottesbildlichen Geistwesens beruht, so war wol Anselm

---

[1] Comm. in 1 qu. 1, art. 8.

[2] Demonstrationes metaphysicae et naturales, quae afferuntur in sacra doctrina, simpliciter quidem sunt extraneae, sed ut ministrae theologiae ad destruendas positiones oppositas conclusionibus aut principiis theologalibus, aut ad solvendas rationes contra theologalia factas aut ad stabilienda ea, de quibus theologia secundario est, ut Deum esse, et unum esse etc., immortalem etc., non sunt extraneae; sed ex eis procedit theologia ut ex propriis et quandoque necessariis, ministerialiter tamen et non ratione sui, sed propter nostri intellectus infirmitatem. L. c.

von einem richtigen Gefühle geleitet, wenn er die objective Realität der Gottesidee als eine dem creatürlichen Geiste angestammte Denknothwendigkeit zu erweisen suchte; er vermochte aber derselben nicht auf den Grund zu kommen, da er nicht auf das Wesen des denkenden Geistes eingieng, und somit auch des Umstandes nicht gewahr wurde, daß die Überzeugung von der Realität Gottes als des absoluten Geistes auf die Erkenntniß der Realität des gottesbildlichen creatürlichen Geistes gestützt sei, der durch sich selbst auf sein absolutes Urbild hinweist. Von dieser Seite betrachtet ist der ontologische Beweis für Gottes Existenz eigentlich nur der erste in der Reihe der vom Weltdasein ausgehenden Beweise, und hört auf, mit dem Scheine eines falschen Apriorismus behaftet zu sein, dessen Wahrnehmung die nachanselmische Theologie in die Bahnen der rein aposteriorischen Beweisführung drängte. Das eigentliche Gebrechen der Speculation Anselm's ist jedoch nicht ein falscher Apriorismus, sondern ein abstract metaphysischer Ontologismus, welchem durch eine streng realistische Fassung der höchsten Idealbegriffe: Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte u. s. w. ein substanzieller Gehalt zugewendet wird. Indem dieser in der speculativen Durchdringung der kirchlichen Centraldogmen: Dreieinigkeit, Menschwerdung, Erlösung, seine concrete Selbstverlebendigung findet, einigen sich bei Anselm innigst Theologie und Metaphysik, so daß letztere sachlich mit der Theologie zusammenfällt. In dieser innigen Wechseldurchdringung von Theologie und Metaphysik besteht die Eigenartigkeit der religiös-kirchlichen Speculation Anselm's, und die harmonische Geschlossenheit derselben, in welcher unter grundsätzlicher gläubiger Annahme der Lehrbestimmungen des kirchlichen Bekenntnisses der philosophische Gedanke sich vollkommen mit dem Inhalte des christlich-kirchlichen Gottesbegriffes identificirt. Diese unmittelbare Einheit von Theologie und Philosophie mußte sich lösen, als die auf dem Grunde eines empirischen Realismus stehende Weltlehre des Aristoteles zur Unterlage der philosophischen Verständigung über den Lehrinhalt der kirchlichen Theologie wurde; die Metaphysik löste sich von der Theologie als ein besonderes Erkenntnißgebiet ab, welches sich als ein Mittelgebiet zwischen Gotteslehre und Weltlehre einschob, und als Bindeglied zwischen beiden vom Inhalte beider etwas an sich hatte, ohne jedoch zu gemeingiltigen Bestimmungen über den Denkinhalt des der Metaphysik angehörigen Seinsgedankens gelangen zu können, dessen Auffassung eben von den mannigfachen und diversen erkenntniß-

theoretischen Grundanschauungen abhängig war. Der erkenntnißtheoretische Grundhabitus der thomistischen Speculation drückt sich in der Assertion aus, daß der Satz Deus est zwar an sich aber nicht für uns eine Propositio per se nota sei, indem uns nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung demonstrativer Syllogismen einleuchte, daß das Prädicat Esse im Begriffe des Subjectes enthalten sei.[1] Anselm hatte eine rein dialektische Argumentation, mittelst welcher das Enthaltensein des Existenzbegriffes im Begriffe des absolut Größten evident gemacht werden sollte, für ausreichend gehalten; Thomas hingegen bestand darauf, daß die Erweisung der Realität des göttlichen Seins und die damit zusammenhängende Füllung des Gedankens von dem als existent erkannten göttlichen Sein mit den demselben zukommenden Attributen auf dem Wege aposteriorischer, von der Realität des Weltdaseins ausgehender Argumentationen zu Stande komme. Der auf diesem Wege gewonnene philosophische Erkenntnißinhalt gehört, wie wir bereits aus dem oben Gesagten wissen, an sich nicht der Theologie, sondern der Metaphysik und der philosophischen Weltlehre an; der Theologie als solcher gehört nur die im Lichte des Glaubens unmittelbar feststehende Wahrheit der Existenz Gottes als des absolut vollkommenen Seins und Wesens an. Da nun aber das im Lichte des Glaubens Erkannte nicht bloß als Geglaubtes sondern auch als Gewußtes im menschlichen Denken vorhanden ist, und auch eine Fähigkeit zur Reception und Apprehension der im Lichte des Glaubens gebotenen Erkenntniß im menschlichen Geiste vorhanden sein muß, so vertritt die Glaubenswissenschaft eben nur den Standpunct der dem menschlichen Geiste faßbaren Idee des Göttlichen, um welche auch Thomas weiß, wenn er zugibt, daß der Satz Deum esse an sich eine Propositio per se nota sei. Daß er sie nicht zugleich quoad nos als eine Propositio per se nota zugibt, hängt mit seiner Abtrennung des demonstrativ ermittelten Wissens vom intuitiven Vernunfterkennen zusammen; in Folge dessen ist ihm das Wissen nicht die ratiocinative Vermittelung des Erkenntnißinhaltes der Idee, sondern gilt ihm als ein von der geistigen Intuition unabhängig bestehender Erkenntnißhabitus, obschon er denselben nicht absolut von der nicht schlechthin verworfenen unmittelbaren Intuition abzulösen vermag. Wird das Wissen als ratiocinative Vermittelung des Erkenntnißinhaltes

[1] 1 qu. 2, art. 1.

der idealen Apprehension anerkannt, so verschwindet die Unterscheidung zwischen einem eigentlichen und uneigentlichen Inhalte der theologischen Wissenschaft, und wird die ungebrochene Einheit von Glauben und Wissen im Sinne der Anselm'schen Theologie restituirt, letztere aber dadurch bereichert und vervollkommnet, daß die ideale Apprehension des gläubigen Bewußtseins mit dem Gesammtinhalte der rationalen Welterfahrung sich vermittelt. Zufolge der Unvollendbarkeit der stets sich mehrenden und erweiternden Welterfahrung bleibt die Theologie zwar eine in aller irdischen Zeit nicht absolut vollendbare Wissenschaft, kann aber zufolge der sie tragenden idealen Apprehensionen zu aller Zeit eine wirkliche Geisteswissenschaft sein, und nimmt zufolge der Dignität ihres Erkenntnißobjectes immerfort den höchsten Rang unter den menschlichen Geisteswissenschaften ein. Ist die Rehabilitation der einstmaligen dominanten Stellung der Theologie im Kreise der Wissenschaften durch den Rückgang auf die mittelalterliche speculative Wissenschaft bedingt, so muß bis auf Anselm zurückgegangen werden, und der volle unzersetzte Realismus der Anselm'schen Theologie zur Unterlage der ideellen Reconstruction des geschichtlichen Entwickelungsprocesses der gesammten Scholastik unter Beibehaltung aller zur Vermittelung des Anselm'schen Realismus dienlichen Gedankenelemente und unter Ausscheidung aller einer solchen Vermittelung widerstrebenden Elemente gemacht werden. Die speculative Theologie der Zukunft hat den im Lichte des idealen Vernunftdenkens überschauten Entwickelungsproceß aller bisherigen Theologie zu ihrer Voraussetzung und geschöpflichen Unterlage und muß auf dieser Unterlage als der Geistesdom der Scientia sacra reconstruirt werden.

Thomas lehrt, daß es uns Zeitmenschen an einer die göttliche Essenz adäquat bezeichnenden Benennung Gottes fehle;[1] alle unsere Benennungen des göttlichen Wesens sind insoferne relativer Art, als sie nur das Hinausragen Gottes über alle anderen Dinge außer ihm zum Ausdrucke bringen. Wir geben zu, daß dieß in gewissem Sinne auch auf die Bezeichnung Gottes als absoluten Geistes Anwendung finde, aber doch nicht schlechthin. Dem entwickelten Vernunftdenken gilt das Geistige als die absolute Voraussetzung des Sinnlich-Materiellen, und das Absolute als das von allem Anderen unabhängig Bestehende; man kann die Bezeichnung Gottes als absoluten Geistes

[1] 1 qu. 13, art. 1.

für eine den menschlichen Begriff des göttlichen Seins und Wesens erschöpfende Benennung nehmen, welche der dem menschlichen Geiste angebornen Idee von Gott entspricht und den Erkenntnißinhalt derselben verdeutlichet. Und nur unter Voraussetzung eines derartigen, den Inhalt der angebornen Gottesidee verdeutlichenden Gottesbegriffes kann es eine menschliche Gotteswissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes geben, während ohne Zurückbeziehung des Inhaltes der menschlichen Gotteserkenntniß auf jenen Gottesbegriff die Theologie bloß als Gotteslehre vorhanden wäre. Auch bei Thomas findet eine Zurückbeziehung der positiven Prädicate Gottes, d. i. der Gott und den Creaturen gemeinsamen Perfectionen auf den speculativen Begriff Gottes als der absoluten Urform der geschöpflichen Dinge statt; diese positiven Gottesnamen bezeichnen aber, wie er bemerkt, die göttliche Substanz nur unvollkommen,[1] weil sie eben nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes selber deducirt sind; und sie werden bei Thomas nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, d. i. aus der Idee Gottes deducirt, weil er die philosophische Gotteslehre von der Theologie im eigentlichen Sinne abtrennt, und nicht, wie es im Begriffe der speculativen Theologie läge, als ein derselben immanentes Element rationaler Vermittelung gelten läßt.

Die Idee Gottes als des absoluten Geistes involvirt den Gedanken einer absoluten geistigen Selbsterfassung in continuirlicher geistiger Selbstthervorbringung des absoluten Selbst, welches sich damit als die absolute Selbstigkeit vor sich selbst bekundet und affirmirt. Die geistige Selbstthervorbringung kann nur in Acten des Erkennens und Wollens sich vollziehen; als Acte der absoluten geistigen Selbsterfassung müssen diese Acten absolute Verselbstigungsacte sein, in welchen das absolute Selbst als Originationsprincip dieser Acte sich als selbstiges Sein hervorbringt und setzt. Indem es sich als Gedachtes und Gewolltes aus sich verselbstigend hervorbringt, setzt sich aus dem absoluten Einen göttlichen Sein als lebendige Concretisirung desselben eine Dreiheit

[1] Del Vio faßt Thomas' bezügliche Lehre in folgenden Sätzen zusammen: Nomina significant Deum ut a nostro intellectu cognitum, ergo ut cognitum ex creaturis, ergo ut repraesentatum ex creaturis, ergo ut ei assimilantur creaturae . . . Si quodquidest cujusque creaturae diminuta quaedam similitudo est substantiae divinae simplicissimae, oportet ut ipsa divina substantia divina participetur, repraesentetur, nominetur et significetur ut supereminens principium, cujus forma defective participatur ab eis. Comm. in 1 qu. 13, art. 2.

von Personen heraus, deren Zusammensein die absolute Selbstigkeit in ihrer lebendigen Wirklichkeit constituirt. Gott besäße sich nicht wahrhaft, wenn sein Selbstdenken und Selbstwollen keine real productiven Acte, sondern bloß formale Acte wären, wie jene des sein eigenes Selbst nicht zutiefst ergründenden geschöpflichen Geistes, der sich seine eigene selbstige Wesenheit als eine für ihn absolut gegebene nur im Gedankenbilde zu vergegenwärtigen vermag, während umgekehrt die absolute Selbstvergegenwärtigung mit einer realen Selbstproduction coincidirt, weil eben Gott in der Absolutheit seines Seins und Wesens nicht etwas sich selber Gegebenes ist, sondern als das, was er ist, ewig sich selbst vor sich selbst hervorbringt. Thomas stellt seine speculative Darlegung der Dreieinigkeitslehre[1] auf den Grund der heiligen Schrift, in welcher thatsächlich von immanenten Hervorgängen in Gott die Rede sei, und zwar zunächst von einem Hervorgange des Wortes als einer Conceptio rei intellectae, deren Herausfetzung aus Gottes lebendigem Sein man als Zeugung bezeichnen kann; weiter sodann vom Hervorgange einer Willensthätigkeit, deren Object ein Geliebtes als ein Gott Seiendes ist, wie das Gezeugte als Erkanntes ein in Gott Seiendes ist. Beide immanente Hervorgänge sind Actionen der intellectualen göttlichen Natur, welche in denselben das absolute Object der göttlichen Erkenntniß und Liebe real fetzt. Der Grundgedanke dieser speculativen Erklärung der göttlichen Dreieinheit ist der Lebensinhalt des göttlichen Seins, soweit dieser in den beiden immanenten Lebensactionen der göttlichen Natur sich in der dem rein intellectualen Sein Gottes entsprechenden Weise vergegenständlichet. Wie Gott seinem Wesen nach die absolute Totalität ist, so erfaßt er sich als solche im Erkennen und Wollen seiner selbst. Diese doppelte reale Selbsterfassung begründet organische Relationen innerhalb des göttlichen Seins, welche als Aufeinanderbeziehungen des die Relation constituirenden Gegensätzlichen zwar untereinander real unterschieden, von der göttlichen Essenz jedoch nur dem Begriffe nach unterschieden sind, indem diese in jenen Relationen als die absolute Urform der Dinge Gestalt gewinnt. Die Träger der durch die beiden immanenten Hervorgänge begründeten gegensätzlichen Relationen (Paternitas und Filiatio, Spiratio und Processio) sind die drei göttlichen Personen: der Vater, der Sohn und der von Beiden ausgehende heilige Geist.

[1] 1 qu. 27, artt. 1 sqq.

Der von Thomas in der speculativen Erklärung der kirchlichen Trinitätslehre eingenommene Standpunct ist also dieser, daß er von der Dreiheit der Personen in Gott als einer thatsächlichen, de fide feststehenden Wahrheit ausgeht, und dieselbe aus der Idee der intellectuellen Natur des göttlichen Seins und Lebens als absoluter Urform alles geschöpflichen Seins und Lebens zu verstehen trachtet. Thomas bleibt hiebei seinem Grundsatze treu, das göttliche Sein und Leben aus jenem der Creaturen zu verstehen, soweit es aus demselben verstanden werden kann. Da stellt sich vor Allem die Frage ein: Läßt sich auf Grund unserer Erkenntniß creatürlicher Thätigkeiten von einem immanenten Hervorgange in Gott sprechen? Die Gegner der thomistischen Erklärungsweise wenden ein, daß laut Aristoteles nur durch eine transeunte, niemals aber durch eine immanente Operation etwas Reales gesetzt werde. Das Richtige ist indeß nach del Vio nur, daß durch die immanente Action nicht nothwendig etwas von der Action Unterschiedenes gesetzt werde; daß aber wirklich ein von der Action Unterschiedenes gesetzt werden könne, beweisen die aus wiederholten Acten hervorgebildeten Habitus, woraus zugleich erhellt, daß die Meinung der Gegner nicht jene des Aristoteles sein könne. Daß das Wort als etwas Reales aus dem Intellectionsacte sich herausssetzen könne, geht daraus hervor, daß es Abschluß und definitives Resultat des Intellectionsactes ist; es ist verfehlt, mit Scotus Intelligere und Dicere zu einander in das Verhältniß von Operari und Producere zu setzen, so daß es keine Production der Intellection im Worte, sondern bloß eine Kundgebung der vollzogenen Intellection durch das Wort gäbe.[1] Daher ist die scotistische Einwendung gegen die thomistische Deduction des Verbum als unbegründet abzulehnen. Nach Scotus ist das Verbum divinum nichts Anderes, als der göttliche Actus intelligendi, sofern er als erzeugter subsistent geworden

[1] Del Vio sucht die scotistische Ansicht durch folgende Argumentation ad absurdum zu führen: Causa habens duos effectus inter se ordinatos, ita quod neuter est alterius causa, sic se habet, quod si per impossibile adimeretur primus, non propter hoc neganda est habitudo secundi ad causam primam. Sed intellectus in actu primo est ut causa habens hos duos effectus, scil. intelligere et dicere ordinatos inter se ita, quod neutrum est causa alterius. Ergo si per impossibile subtraheretur intelligere, non propter hoc sequitur quod subtraheretur dicere; et sic ista conditionalis est possibilis, si intellectus non intelligeret, diceret, quod manifeste implicat contradictionem. Comm. in 1 qu. 27, art. 1.

ist; analog faßt er auch den heiligen Geist als den durch Spiration subsistent gewordenen Actus amandi. Letzteren Punct betreffend bemerkt allerdings auch Thomas gelegentlich,[1] daß im Wollen nichts auf andere Weise als per modum operationis einen Hervorgang habe. Man würde jedoch fehlgreifen, wenn man hierin ein Zugeständniß an die scotistische Erklärung des Processus amoris in Gott erblicken wollte. Die wahre Meinung des heiligen Thomas ist vielmehr diese, daß das Wollen nicht bloß einen anderen Terminus habe als die Intellection, sondern auch der Terminus des Wollens, obschon secundum rem Terminus, doch nicht per modum termini sich verhalte und daher auch nicht den Namen Terminus führe, indem das Amare seinem Wesen nach in aliud tendere ist, und daher statt des Modus termini den Modus viae vorweist. Der Sprache fehlt eben das bezeichnende Wort für den immanenten Terminus des Wollens.[2] Die thomistische Deduction der Dreiheit in Gott unterscheidet sich von der scotistischen darin, daß Thomas die Idee einer Formation der göttlichen Substanz durch einen immanenten Denk- und Willensact festhält, während Scotus, dem die Idee Gottes als absoluter Urform fremd ist, die nach Innen unbegränzte Productivität der göttlichen Substanz betont, und aus dieser die dem göttlichen Sein immanenten Unterschiedlichkeiten zu verstehen trachtet. Nach del Vio gewinnt es Duns Scotus nur mit Mühe über sich, dem in der Consequenz seiner Auffassungsweise liegenden Tritheismus zu entgehen.[3]

Wir haben bereits im Vorhergehenden[4] den Zusammenhang der im thomistischen Sinne aufgefaßten Logoslehre del Vio's mit der Ideenlehre und philosophischen Weltlehre aufgewiesen, und den in der thomistischen Weltlehre sich reflectirenden Charakter der Lehre von Gottes Sein und Wesen beleuchtet. Wir gehen nunmehr auf die

---

[1] Vgl. Ver. qu. 4, art. 2 ad 7^mum.

[2] Penuria vocabulorum amoris nomen ad ejus terminum extenditur ... quemadmodum intelligendo formamus conceptum, ita amando inclinationem quamdam in amatum facimus intus, quae, quia nomine caret, amor, impulsus, inclinatio, affectio vocatur. Comm. in 1 qu. 27, art. 3.

[3] Scotus in 1 dist. 26, nisi timeret ecclesiae contradicere, ostendit se velle libenter tenere, quod in persona divina praeter essentiam communem tribus et relationem ac originem cuique personae propriam sit quaedam entitas absoluta incommunicabilis, quae est constitutiva divinae personae. Comm. in 1 qu. 40, art. 2.

[4] Siehe oben S. 317 f.

Lehre von Gottes Können und Wirken über, wobei wir vornehmlich das in den Bereich der supranaturalen Ordnung fallende Wirken Gottes in Gnade und Wunder in's Auge zu fassen haben. Thomas begründet das absolute Machtkönnen Gottes aus der absoluten Actualität des göttlichen Seins in Verbindung mit der Unendlichkeit desselben. Aus der absoluten Actualität ergibt sich die Abwesenheit jeder Art von passiver Potenzialität in Gott; wie aber Thomas die active Potentialität in Gott verstanden wissen wolle, hält del Vio einer besonderen Erklärung bedürftig.[1] Thomas stellt zwei Erklärungsweisen der activen Potenzialität in Gott auf, indem er die active Potenz Gottes einerseits als Executivpotenz des göttlichen Intellectes und Willens bezeichnet, andererseits als den durch den Intellect berathenen göttlichen Willen mit specieller Beziehung auf dessen Wirksamkeit ansieht. Letztere Ansicht erscheint del Vio als die richtigere, da bei ihrer Annahme die mit dem Begriffe einer göttlichen Actio transiens verbundenen Schwierigkeiten hinwegfallen, indem es dann überhaupt keine göttliche Actio transiens gibt, sondern bloß eine Actio immanens, an welche die Wirksamkeiten transeunter Actionen geknüpft sind. Diese Auffassungsweise wird in der That von Thomas in seinem Werke contra Gentes festgehalten;[2] wenn in der Summa theologica die andere Ansicht offen gelassen wird, welcher gemäß eine göttliche Actio transiens statthaben soll, so muß diese letztere auf eine Actio immanens zurückgeführt werden, obschon Thomas hierin von der aristotelischen Doctrin abgeht, welcher gemäß die Actio transiens im Passum subjectirt.[3] Übrigens hält del Vio dafür, daß die aristotelische

[1] Comm. in 1 qu. 25, art. 1.

[2] Del Vio citirt Gent. II, capp. 23 et 35.

[3] Actio transiens, puta movere, ut distinquitur contra effectum, aut solum dicit motum ab hoc, aut aliquid aliud. Si tantum significat motum ab hoc, oportet ea, quae hic dicuntur, verificari aut de sola relatione ab hoc, aut de solo motu, aut de toto composito, scil. motu ab hoc. Sed de nullo horum verificatur, quod dicit Thomas (scil. quod actio, ut est distincta a potentia activa, nobilior sit ipsa potentia, et quod, si transferatur in Deum, actionem oporteat esse ipsam essentiam divinam); nihil enim horum est nobilius potentia activa motoris Saturni; et quod magis urget, nihil horum est quod oporteat identificari divinae substantiae, si ponamus Deum sine omni medio movere corpus aliquod (quod constat non esse impossibile); et similiter relationem non oportere identificari eidem. Si vero significat aliquid aliud, ruunt omnia in 3 Physic. tradita; ruere quoque videtur opinio dicens actionem esse

Doctrin in diesem Puncte eine Ergänzung zulasse, indem demjenigen, was im Passum subjectirt, auch etwas im Agens selber entsprechen müsse.[1] — Die Allvermögendheit oder Allmacht Gottes wird von Thomas definirt als die Vermögendheit zur Hervorbringung alles Seinsmöglichen d. i. alles desjenigen, dessen Begriff keinen Widerspruch in sich schließt. Del Vio wirft die Frage auf,[2] ob damit nicht auch ein Vermögen Gottes zur Hervorbringung seiner selbst involvirt sei, und verneint diese Frage unter Hinweis darauf, daß es sich um die Allmacht als Potentia factiva handle. Es ließe sich hinzufügen, daß das Wirken der göttlichen Allmacht das Sein Gottes zu seiner Voraussetzung habe, und somit seinem Begriffe nach sich vom ewigen Acte der göttlichen Selbstsetzung und Selbsthervorbringung unterscheide, welcher im Gegensatze zum freischöpferischen Thun und Wirken Gottes ein Act der göttlichen Natur als solcher ist. Del Vio faßt indeß das göttliche Sein ausschließlich unter dem Gesichtspuncte eines absolut gegebenen Seins, welches als absolut wirkliches kein Gegenstand einer Hervorbringung, sondern bloß einer inneren Selbstentfaltung sein könne, was an sich vollkommen richtig ist, nur daß die absolute Actuosität des göttlichen Seins die innere Selbstentfaltung auch in eine continuirliche lebendige Selbstactuation sich umsetzen macht. Del Vio faßt das göttliche Sein nur unter dem Gesichtspuncte des absolut wirklichen Esse, welchem das geschöpfliche Sein als das Possibile esse gegenübersteht. Der Terminus Possibile esse ist ihm die exacte Bezeichnung des Objectes der göttlichen Allvermögendheit; er drückt genau aus, was Gottes intensiv unendliche Wirkungsmacht nach Außen hervorzubringen vermag.[3]

---

subjective in passo, quae tamen ex Aristotele ibidem et in 2 de Anima sumta videtur. Comm. in 1 qu. 25, art. 1.

[1] Del Vio bemerkt, daß die Correlate Motus ab hoc und Motus in hoc einander entsprechen müssen. Quemadmodum autem constat — fährt er weiter — quod in passione sunt tria, scil. motus, relatio, inhaerentia ipsius motus ad subjectum et fundamentum illius relationis, quod est essentialiter passio . . . ita ex parte actionis non solum motus et relatio significatur, sed ly „ab" significat prius ipsam essentiam actionis, operationem scil. in agente propter perficiendum aliud. Sed quoniam propriis vocabulis caremus, nominibus relationum scil. praepositionibus „ab" et „in" utimur ad occulta significanda, ut saepe contingit. Ibid.

[2] Comm. in 1 qu. 25, art. 3.

[3] Causae univocae respondet aliquid adaequatum in effectu. Propterea,

Thomas scheidet die Thätigkeit Gottes nach Außen in die schöpferische und gubernative Thätigkeit, unter welche letztere er die Erhaltungs- und Bewegungsthätigkeit als besonderen Modos subsumirt. Das göttliche Wirken nach Außen unterliegt gewissen Determinationen, welche aus der rationalen Ordnung der gottgesetzten Dinge entspringen, ohne daß hiedurch die göttliche Allvermögendheit als solche eingeschränkt würde, indem die der göttlichen Weisheit entsprechende rationale Determination derselben keine Unvollkommenheit, sondern vielmehr ein Zeugniß der göttlichen Vollkommenheit ist. Einer derartigen durch den Ordnungsgedanken involvirten Determination unterliegt sowol die schöpferische als auch die erhaltende Thätigkeit Gottes. Obschon Gott allvermögend ist, bringt er doch nicht alle möglichen Dinge hervor, weil die determinirte Beschaffenheit der geschaffenen Dinge die Existenzmöglichkeit aller anderen an sich seinsmöglichen Dinge ausschließt;[1] obschon ferner Gott seine Allvermögendheit in der Erhaltung aller Dinge bethätiget, erhält er doch nicht alle Dinge einzig durch seine unmittelbare Thätigkeit, sondern einen Theil derselben auch durch Vermittelung geschöpflicher Causalitäten, indem dieß die gottgesetzte Ordnung der Dinge mit sich bringt.[2] Daraus folgt aber nicht, daß Gott dasjenige, was er in der Erhaltung der Dinge den geschöpflichen

---

cum esse Dei habeat duas conditiones ad propositum, scil. elevationem supra genera et universalitatem perfectionis, nec possit fingi aliquod causabile cum his conditionibus in singulari, consequens est ut sumatur in universali. Tale autem est esse, quoniam ad nullum determinatum est genus et ad omnes perfectionum modos se extendit. Et propterea satis subtiliter in litera proportionale objectum sicut potentiis univocis assignatum est quicquid potest entis rationem habere. L. c.

[1] Cum in litera dicitur, quod non est possibile esse aliam terram, ly possibile non sumitur pro possibili secundum activam potentiam Dei, neque pro possibili logico, sed pro possibili sumto ex potentia indita rebus creatis, secundum quam dicimus, quod impossibile est mortuum resurgere. Comm. in 1 qu. 47, art. 3.

[2] Ad cujus evidentiam scito, quod res sunt in duplici ordine: quaedam sunt, quibus creari convenit per se, quaedam vero, quibus convenit per accidens. Per se autem convenire dico, non quod exigant quod creentur, sed quia exigunt, quod si fiunt, eorum factio sit creatio; per accidens vero, quae possunt fieri per creationem et per aliam viam. Ea vero, quae per se creantur, a solo Deo conservantur, et in his est necessario verum, quod eadem actio est conservationis et creationis. Talia autem sunt substantiae

Causalitäten überläßt, nicht selbst auch unmittelbar bewirken könnte. Er kann die Materie, welche in der generativen Thätigkeit der geschöpflichen Ursachen durch die Wirksamkeit dieser Ursachen formirt wird, unmittelbar durch sich selbst zu einer bestimmten Form determiniren;[1] er kann auch die geformten Körper unmittelbar durch sich selbst bewegen.[2] Gott vermag zwar nichts gegen die von ihm selbst gesetzte Ordnung in deren Beziehung auf ihn als Causa prima;[3] wol aber vermag er in der von ihm selbst gesetzten Ordnung der Dinge Wirkungen zu setzen, welche außerhalb des Wirkungsvermögens einer jeden der Causae secundae sind.[4] Das Wirken Gottes praeter rerum ordinem ergibt den Begriff des Wunders.[5] Das Wunder ist somit jene Art göttlicher Machtbethätigung, in welcher das göttliche Machtwalten ein im natürlichen Zusammenhange der Dinge nicht begründetes und daher aus demselben nicht erklärbares Geschehen veranlaßt, ohne diesen Zusammenhang selber aufzuheben; es ist ein Hinausgreifen des göttlichen Machtwirkens über jene Determinationen, welchen Gott sein Wirken in der Gründung der natürlichen Ordnung der Dinge unterstellt hat. Durch diese Unterstellung konnte er aber sein Machtvermögen nicht derart

---

immateriales et universaliter ingenerabilia et incorruptibilia. Ea vero quae per accidens creantur, non oportet a solo Deo conservari, et in his conservatio non est creatio. Comm. in 1 qu. 104, art. 2.

[1] Ens in potentia passiva potest immediate reduci in actum a potentia activa, quae eam in potestate sua continet; ergo materia potest reduci in actum per divinam potentiam immediate; ergo potest moveri ad formam a Deo immediate. Comm. in 1 qu. 105, art. 1.

[2] Erroneum est, Deum non posse per seipsum facere omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamdam causam creatam; ergo Deus potest immediate movere quodcunque corpus. Comm. in 1 qu. 105, art. 2.

[3] Si faceret contra talem ordinem (scil. ut dependet a prima causa), faceret contra praescientiam suam, quod est impossibile. Comm. in 1 qu. 105, art. 6. — Del Vio verweist bezüglich der genaueren Begründung dessen auf Gent. III, c. 98.

[4] Talis ordo ei subjicitur ut procedens ab eo per arbitrium voluntatis; ergo potest praeter talem ordinem agere. Antecedens habet tres partes. Prima patet ex praemissis, quia scil. causa superior non subjicitur inferiori ordini, sed e converso. Secunda pro constanti supponit, ex quo omnia sunt a Deo. Tertia vero probatur, quia potuisset alium ordinem instituere. Ibid. — Auch hier wird auf die nähere Erläuterung in Gent. III, c. 99 verwiesen.

[5] Omnia quae fiunt a Deo praeter causas nobis notas, miracula dicuntur. Probatur: Miraculum dicitur ab admirationis plenitudine; ergo quae fiunt praeter causas nobis notas, dicuntur miracula. Comm. in 1 qu. 105, art. 7.

binden wollen, daß die durch seinen Willen gegründete natürliche Ordnung für ihn selber zum Gesetze geworden wäre; denn damit erschiene die göttliche Wirkungsmacht zum Stande einer bloßen Naturkraft herabgedrückt, deren Wesen im Unterschiede von einer freien Wirkungsmacht darin besteht, daß sie in den von ihr factisch gesetzten Wirkungen sich vollkommen erschöpft, ohne das Vermögen einer intensiveren Wirkung in sich zurückzubehalten.[1] Hinter und über der rein natürlichen Ordnung der sichtbaren Weltdinge steht eine über dieselbe hinausgreifende rationale Ordnung, welcher außer dem in der sichtbaren Ordnung durch Gottes Willen Wirklichen auch alles Mögliche, was in den bestimmten von Gott concipirten Gedanken der allgemeinen Weltordnung sich einfügt, in sich faßt. Diese in Gottes Denken existente rationale Ordnung der Dinge fällt mit dem determinirten göttlichen Weltgedanken zusammen, und zielt als Zweckordnung auf eine über die empirisch erkennbare Naturordnung hinausgreifende übernatürliche Weltvollendung ab, welche nur durch unmittelbare göttliche Actionen praeter ordinem herbeigeführt werden kann. Diese teleologische Erklärung des Wunders läßt die übernatürliche Ordnung als eine auf dem Grunde des natürlichen Ordnungsbereiches sich erhebende Ordnung erkennen, welche in übernatürlichen Thatsachen in den Bereich der zeitlich-irdischen Menschenerfahrung tritt. Die höchste und vornehmste dieser Thatsachen ist die göttliche Menschwerdungsthat mit allen sie vorbereitenden und mit ihrem Vollzuge in Verbindung stehenden übernatürlichen Thatsachen, auf deren Grunde die Kirche mit ihrem Glauben und Bekenntnisse, mit ihren gottesdienstlichen Einrichtungen und ihrer hierarchischen Organisation steht. In diesen Thatsachen enthüllt sich uns der Bestand der übernatürlichen Ordnung, während uns das geheimnißvolle Wesen derselben für alle Zeit verhüllt bleibt, und nur den zur seligen Anschauung gelangten Geistern und Seelen offenbar werden kann.

---

[1] Differunt (secundum Gent. III, c. 99) agens naturale et liberum in hoc, quod naturale oportet agere secundum ultimum virtutis suae, et consequenter effectum simillimum, et consequenter non potest non immediate agere effectum proprium causarum secundarum; causam vero libere agentem non oportet sic agere, sed potest agere immediate perfectissimum effectum utendo virtute sua ut vult, ut patet in artifice perfectissimo, potente tamen si vult facere opus imperfectum, quale novitius in arte faceret. Comm. in 1 qu. 105, art. 6.

Die teleologische Erklärung des Wunders postulirt vom ideologischen Standpunkte aus eine Ergänzung durch die ätiologische Beleuchtung, zufolge welcher es als ein Durchleuchten der in Gott vollendeten Ordnung der Dinge in der zeitlichen unvollkommenen Ordnung der Dinge erscheint. In der vom ideologischen Standpuncte aus geforderten Combination des Gegensatzes zwischen Natürlichem und Übernatürlichem mit dem Gegensatze zwischen Idee und Wirklichkeit erscheint das Wunder nur insofern als ein praeter ordinem statthabendes Ereigniß, als die noch unvollendete zeitliche Daseinswirklichkeit zugleich eine desordinirte Wirklichkeit ist, in welcher der Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit in einen Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit umgeschlagen ist. Diese Desordination trat in der zeitlichen Erdenwirklichkeit in Folge des Sündenfalles des ersten Menschen ein; die mit dem Verluste des Donum justitiae originalis verbundene Desordination des Menschenwesens reflectirte sich auch im Verhältniß des Menschen zur äußeren Naturwirklichkeit und in dieser selber, sofern der Mensch aufgehört hatte, in Wahrheit der gottgesetzte Tenent der sichtbaren Wirklichkeit zu sein, als welcher er sich nur in der Fortdauer des Standes der ursprünglichen Gerechtigkeit hätte behaupten können. Kürzer gesagt: Die Entzweiung des Menschen mit Gott reflectirte sich in der inneren Entzweiung seines selbsteigenen Wesens, und diese in der Verkehrung seines ursprünglichen Verhältnisses zur sichtbaren irdischen Wirklichkeit, in welcher sich zufolge dessen, daß der Mensch aufgehört hatte, der selbstmächtige Halter ihrer Ordnung zu sein, die Folgen ihres Falles reflectirten. Unterläßt man im Sinne des empiristischen Realismus der aristotelischen Doctrin die gegenwärtige Ordnung der irdischen Natur von der aus der Idee des ursprünglichen Menschen verstandenen Ordnung zu unterscheiden, so muß allerdings das Wunder, welches auf eine in höherem Sinne zu erwirkende Restitution des ursprünglichen normalen Verhältnisses der sichtbaren Wirklichkeit zu der in ihr gegenwärtig nur getrübt wiederscheinenden ideellen überzeitlichen Wirklichkeit hinweist und abzielt, als ein Ereigniß praeter ordinem erscheinen. Das Wunder schlechthin und in absolutem Sinne ist der Gottmensch Christus, der seiner Idee nach die Zusammenfassung und Rückvermittelung der Gesammtschöpfung in ihren göttlichen Urgrund ist; er ist der an die Stelle des ursprünglichen unvollkommenen und labilen Tenenten der sichtbaren Erdenwirklichkeit getretene absolute

Tenent der Gesammtschöpfung, und als solcher zugleich auch der wundermächtige göttliche Restaurator und Vollender der zuhöchst in ihm bestehenden sichtbaren Ordnung der Dinge.

Anknüpfungspuncte für diese Auffassungsweise sind in der thomistischen Doctrin insofern gegeben, als Thomas die Scientia Dei als die Causa rerum und die Providenz als Ordinatio rerum scitarum in finem bezeichnet, welche Ordinatio nach del Vio als ein wirksames Hinlenken der Dinge auf ihren gottgewollten Zweck zu verstehen ist.[1] Er betrachtet jedoch den Inhalt der dispositiven göttlichen Scientia rerum als ein Geheimniß, welches sich uns Zeitmenschen nur insoweit enthüllt, als es in der kosmischen Ordnung und in gottgewirkten Thatsachen der Heilsgeschichte der Menschheit offenbar wird, und er behauptet diesen Standpunct consequent zufolge seiner Auffassung der menschlichen Vernunftideen als geistiger Universalisationen der Apprehensionen der Einzeldinge. Demzufolge bedeutet ihm die menschliche Gesammtanschauung der Weltdinge einen Complex von universalisirten Einzelapprehensionen, welche durch die Idee des auf dem Wege der aposteriorischen Erkenntniß ermittelten Ordo rerum et causarum mit einander zur Einheit verknüpft sind. Gott, der seinem Wesen nach die absolute Einheit der Dinge und Ursachen ist, ist uns in seiner Essenz nicht erkennbar; er kann es um so weniger sein, da er als die absolute Totalität des Seienden auch alle jene unermeßlich vielen Seinsmöglichkeiten in sich schließt, deren geschöpfliche Actuirung durch die determinirte Wirklichkeit der thatsächlich gegebenen Welterxistenz und Weltbeschaffenheit ausgeschlossen ist. Dieser von Thomas eingenommene Denkstandpunct ist seinem Vorhaben, in der Summa theologica eine scientifische Darstellung der kirchlichen

[1] Circa diffinitionem providentiae dubium difficile occurrit, an quum dicitur ratio ordinis rerum in finem, intelligatur et ipse ordo in finem et perventio ad finem, an ordo tantum. Est autem ratio dubitandi, quia expresse in Ver. qu. 6, art. 1 dicitur, quod providentia divina est ratio ordinis in finem et non eventus i. e. consecutionis ipsius finis; in sequentibus autem pluries habetur in oppositum, et in sequenti articulo (scil. 1 qu. 22, art. 2) in responsione ad primum et in art. 4 apertissime, et in art. 6 sequentis quaestionis; ita ut non locus sit infitiationi. Ad hoc breviter judicio meo dicendum est, quod author mutavit sententiam in melius; et id de mente sua tenendum est, quod hic et in Gent. III, c. 94 habetur, scil. quod providentia est ratio ordinis in finem quoad utrumque, scil. ordinationis et consecutionis. Comm. in 1 qu. 22, art. 1.

Glaubenslehre zu geben, vollkommen conform, und sichert der Ausführung seines Vorhabens den höchsten Grad der Objectivität; er will, soweit er die Mittel menschlicher Wissenschaft dafür verwerthet, aus denselben nicht mehr in sein Werk aufnehmen, als was Gegenstand sicheren Wissens ist, und auch dieß nur subsidiarisch, weil es sich primär eben um die scientifische Darstellung der auf Grund göttlichen Zeugnisses feststehenden Offenbarungswahrheit handelt. Wir haben in diesem Verhalten eine weise Zurückhaltung zu erkennen, welche eine Versetzung des christlichen Erkenntnißinhaltes mit speculativen Theoremen möglichst ferne halten wollte; dabei hielt aber Thomas deßungeachtet an der Zuversicht auf das Wahrheitsrecht des intuitiven Erkennens fest, welches er den Apprehensionen des gläubigen Denkens immanent sein läßt, weil ihm das erleuchtete gläubige Denken ein tiefsinniges Denken ist, in welchem, wenn auch in unvollkommener Weise, die jenseitige Anschauung der ewigen Wahrheit anticipirt wird. Dieses durch die Natur der Sache gerechtfertigte Verhalten des Doctor angelicus schloß die in späterer Zeit folgende Auseinanderscheidung der kirchlichen Dogmatik und der sogenannten speculativen Theologie als unabweisliche Consequenz in sich; die subjective ideelle Verständigung über den Geistinhalt der christlich-kirchlichen Glaubenswahrheit ist etwas von der theologischen Erkenntnißart und Erkenntniß wesentlich Verschiedenes, und gehört, da sie zuhöchst auf den ideellen Selbstbegriff des Menschen gestützt ist, wesentlich der Philosophie an, deren Auffassungsweisen in den Fluß einer geschichtlichen Entwickelung mit allen gegensätzlichen Schwankungen derselben gezogen sind und letztlich doch nur auf Erringung einer subjectiven Gewißheit der persönlichen Einzelvernunft, auf ein Wiederfinden dessen, was der Glaube lehrt, im selbsteigenen Denken abzielen. Durch das Anselm'sche Credo ut intelligam ist das Intelligo ut credam zwar nicht ausgeschlossen, aber doch nur insoweit zugelassen, als dem Intelligens in Kraft der Gnade die Voluntas credendi immanent ist.

Der thomistische Conceptualismus schließt das Universale in re aus, demzufolge auch die Rehabilitirung desselben durch die neuzeitliche Speculation in der Form einer dem Weltdasein immanenten Gottesmacht, welche in Bezug auf das Naturdasein als die dem sinnlichen Weltdasein immanente Naturidee, in Bezug auf das allgemeine Weltdasein und geschichtliche Menschheitsleben als die dem geschöpflichen Gesammtdasein immanente Macht der Wiederherstellung,

Klärung und Vollendung zu fassen ist. Nicht als ob Thomas an das Vorhandensein einer solchen Macht nicht glaubte; sie ist ihm aber kein philosophisch faßbarer Begriff, weil sie als supranaturale Causalität außer und über der natürlichen Ordnung der Dinge steht; als eine dem Weltdasein immanente Macht kann sie nur dann gefaßt werden, wenn der philosophische Weltgedanke in der christologischen Idee seinen speculativen Halt und Abschluß hat. Thomas spricht nur im Allgemeinen von einer göttlichen Bewegungsmacht, welche praeter ordinem unmittelbar auf die Körper wirken kann, in Bezug auf die geistigen Existenzen aber das unerläßliche ordentliche Bewegungsprincip ist. Gott ist der unmittelbare Beweger der geschöpflichen Intellecte; und in seiner Macht steht es auch, die geschöpflichen Willen unmittelbar zu bewegen.[1] In Bezug auf Ersteres reproducirt del Vio einfach die Auseinandersetzungen des heiligen Thomas, die er keiner ausführlicheren Erklärung bedürftig erachtet. Das Bewegen der Intellecte muß nach Analogie des Bewegens der Körper gefaßt werden. Bewegen heißt insgemein so viel als eine Form ertheilen; diese wird den geschöpflichen Intellecten von Gott in doppelter Weise ertheilt, indem er ihnen einerseits die Kraft der Intellection verleiht,[2] andererseits die Species intelligibiles zumittelt,[3] die zuhöchst in Gott als der Ratio aeterna erkannt werden. Wir entnehmen hieraus, daß der menschliche Intellect über die natürliche Ordnung der sichtbaren Welt dadurch hinausgerückt ist, daß er in seinen Thätigkeiten allezeit unmittelbar von Gott bewegt wird, und das Intelligere als solches in eine unmittelbare Beziehung zu der den gottgewollten causalen Verknüpfungen der contingenten Weltdinge

---

[1] 1 qu. 105, artt. 3 et 4.

[2] Deus est primum ens immateriale, ergo primum intelligens; ergo est causa omnis virtutis intelligendi. Antecedens patet. Prima consequentia probatur, quia intellectualitas sequitur immaterialitatem. Secunda vero, quia primum in quolibet ordine est causa ceterorum. Comm. in 1 qu. 105, art. 3.

[3] Deus est primum ens; ergo in seipso omnia praeexistunt intelligibiliter; ergo rationes intelligibiles omnium primo sunt in eo; ergo ab eo derivantur in omnes intellectus. Antecedens patet. Prima consequentia probatur et quoad praeexistentiam, quia est prima causa, et quoad modum, quia sunt in eo per modum ejus; ipsum enim supponitur intellectualem esse. Secundo est ex se evidens. Tertia similiter ex illa propositione: Primum in quolibet ordine etc.; verumtamen in litera manifestatur ex hoc, quod ab ipso derivantur omnia in esse naturae ut sint. Ibid.

übergeordneten Ordnung der Ratio aeterna gesetzt ist. Da dieß zur Ordnung der Natur gehört, so kann der menschliche Intellect der natürlichen Fähigkeit einer speculativen Erkenntniß der natürlichen Objecte seines Erkennens niemals verlustig gehen; die Verdunkelung des Intellectes durch die Sünde bezieht sich, wie del Vio gegen Gregor von Rimini und einige Thomisten hervorzuheben sich gedrungen fühlt, auf das durch den Willen beeinflußte Denken des praktischen Intellectes, nicht auf den speculativen Intellect oder Intellect als solchen.[1] Thomas hebt somit nachdrucksvoll den unverlierbaren Halt hervor, welchen das intellective menschliche Erkennen in Gott hat; er läßt aber jenen Halt außer Acht, welchen es in den historischen Gesammtvernunft des menschlichen Geschlechtes hat, und welcher in der vorchristlichen heidnischen Culturwelt die Präsenz der Kirche zu ersetzen hatte. Ohne diesen Halt ist die normale Functionirung der speculativen Denkvernunft in vor- und außerchristlichen Kreisen nicht zu erklären; der diese ermöglichende Halt ist aber aus der Immanenz der göttlichen Rettungs- und Vollendungsmacht im geschichtlichen Zeitdasein des menschlichen Geschlechtes zu erklären, welche allerdings erst in Christenthum und Kirche zur vollkommenen Immanenz geworden ist, wodurch auch eine von den heidnischen Trübungen und Irrungen des speculativen Gedankens freie Philosophie möglich geworden ist. Weiter darf aber nicht übersehen werden, daß die Annäherungen der besseren heidnischen Philosophie an die reine ungetrübte Wahrheit nicht ohne selbstthätige Energie des auf die historische Gesammtvernunft gestützten philosophischen Denkens zu Stande gekommen sind; daher neben der von den Thomisten betonten göttlichen Bewegung des menschlichen Intellectes der constitutive Mitantheil der subjectiven Energie des persönlichen Geistes in der Erzeugung der speculativen Erkenntniß nicht zu übersehen ist. Der geistige Stützpunct des subjectiven Selbst-

[1] Quia vulnus ignorantiae est in ratione, ut est subjectum prudentiae, et ratio non absoluta sed ut mota a voluntate est subjectum prudentiae, consequens est ut vulnus ignorantiae destituat rationem ab ordine ad verum spectans ad prudentiam; quod non in sola cognitione sed in voluntate consistit, quoniam verum intellectus practici ut confesse se habens appetitui recto . . . Ex puris naturalibus etiam in hoc statu possumus cognoscere non solum speculativa sed etiam moralia, quamvis in hoc statu non possimus ex eisdem esse prudentes. Idem est judicium de prudentia et virtutibus moralibus. Comm. in 2, 1 qu. 109, art. 1.

denkens ist die Idee, deren reine ungetrübte Erfassung im Lichte des christlichen Gedankens möglich geworden ist.

Wie der Intellect, kann auch der Wille auf doppelte Art bewegt werden, durch das ihm sich präsentirende Object und durch Mittheilung der Bewegungskraft. In beiderlei Beziehung ist Gott das absolute Princip der Willensbewegung d. h. welches den Willen wirksam bestimmen kann; er ist in ersterer Beziehung als Bonum universale,[1] in letzterer Beziehung als Movens primum[2] die allein zur Lenkung des geschöpflichen Willens absolut ausreichende Macht. Auf das Letztere aber, nämlich auf die Action Gottes als Movens primum auf den menschlichen Willen, kommt es eigentlich an, wenn von einer unmittelbaren Bewegung des menschlichen Willens durch Gott die Rede ist; denn das Bewegen des Willens als Object hat Gott mit anderen Willensobjecten gemein, während er allein denselben innerlich zu bestimmen vermag.[3] Die unmittelbare Bewegung des geschöpflichen Willens durch Gott heißt Gnade, ohne deren Hilfe der Mensch im Stande der gefallenen Natur zwar einzelne moralisch gute Handlungen, aber nicht alles seiner natürlichen Wesenheit connaturale Gute voll-

---

[1] Sola virtus excedens aut adaequans virtutem passivam potest sufficienti efficacia ipsam movere; sed bonum universale potest sufficienter efficaciterque voluntatem movere; ergo solus Deus implet voluntatem et sufficienter eam movet. Antecedens patet. Prima consequentia probatur, quia virtus passiva voluntatis se extendit ad bonum universale, quod probatur, quia est ejus objectum, quod manifestatur, quia objectum intellectus est ens universale. Secunda consequentia probatur, quia quaelibet creatura est bonum particulare, Deus autem universale. Comm. in 1 qu. 105, art. 4.

[2] Inclinare in bonum universale est primi moventis; ergo inclinare in objectum voluntatis; ergo dare velle; ergo dare virtutem volitivam. Antecedens probatur, quia finis ultimus proportionatur primo moventi, quod manifestatur exemplo in civilibus. Prima consequentia probatur, quia bonum universale est objectum voluntatis; secunda, quia velle nihil aliud est, quam inclinatio in tale objectum. Tertia est per se nota; ejusdem enim est dare actum ab intrinseco et potentiam; imo per hoc dicitur dare actum ab intrinseco, quia dat principium ejus. Et nota vim hujus rationis; quia non loquitur de velle tali vel tali i. e. specificato ad tale objectum, sed de velle absolute, cujus proprium objectum est bonum, non tale aut tale, et principium non est voluntas sic aut sic affecta, sed voluntas ut sic. Et propterea, si Dei est dare hunc actum qui est velle, oportet, ut ejus sit dare voluntatem. Ibid.

[3] Solus Deus illabi potest libero arbitrio, qui solus facit et conservat illud. Ibid.

bringen kann,[1] obschon er es ohne Gnade erkennen kann. Darin besteht der Unterschied zwischen Intellect und Wille in Bezug auf die beiderseitigen natürlichen Objecte ihrer Thätigkeit; er erklärt sich daraus, daß der Status naturae consonus rationi oder der Stand der natürlichen Integrität mit dem Verluste des Donum justitiae originalis verloren gegangen ist. Die dem Stande der natürlichen Integrität connaturalen guten Handlungen sind selbstverständlich nur jene der natürlichen Gerechtigkeit. Der mit dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit verbundene Status naturae integrae war aber, wie del Vio ausdrücklich bemerkt, mit einem übernatürlichen Gnadenstande verbunden, kraft dessen die guten Handlungen für das ewige Leben verdienstlich sein konnten, wie sie es nach dem Falle in Kraft der Heilsgnade (gratia sanativa) in den Gläubigen sind. Demzufolge hat die Erörterung der Frage über die Erfüllbarkeit der Gebote der natürlichen Gerechtigkeit im Stande der gefallenen Natur nur den Zweck, zu ermitteln, ob die nicht Glaubenden guter Handlungen fähig seien; und die Möglichkeit dessen will del Vio gegen Gregor von Rimini und einige Thomisten als die wahre Meinung des heiligen Thomas aufrecht erhalten wissen.[2]

Del Vio definirt den Stand der natürlichen Integrität des Menschen als jenen, in welchem das Begehren der menschlichen Natur den Exigenzen der Ratio naturalis gemäß geordnet ist.[3] Die recta ratio naturalis des Menschen ist nach Thomas als ein rationales Erfassen der Lex aeterna zu verstehen, nach deren Normen die universale Ordnung der Dinge geregelt ist. Die Lex aeterna fällt an sich mit der in Gottes Denken existenten ewigen Ordnung der Dinge zusammen; sie existirt in Gott als Beschluß der weltordnenden

---

[1] Comm. in 2, 1 qu. 109, art. 2.

[2] Dicendum, quod homo in statu naturae corruptae potest per sua naturalia, quantum est ex sufficientia operativae virtutis, operari aliquod opus moraliter bonum, licet non possit suum universum moraliter bonum facere. L. c.

[3] Natura in statu consono naturae rationali addit supra pura naturalia vigorem rationis seu superioris partis animae ad conservandum statum rationi in nullo dissonum. Non est autem vigor hic gratiae aut naturae simpliciter, sed quodammodo gratiae et quodammodo naturae. Non est simpliciter naturae, quia non fluit ex natura; non simpliciter gratiae, quia ad nihil se extendit, nisi ad naturae rationalis proportionatum bonum, scil. vivere secundum rationem. Ibid.

Weisheit Gottes, in deren Geheimnisse nur die Seligen blicken, weil sich ihnen Gott als die ewige Wahrheit der Dinge von Angesicht zu Angesicht offenbart. Wir zeitliche Erdenmenschen vermögen die Dispositionen der weltordnenden Weisheit nur insoweit und in jener Weise erkennen, als sie sich unserem zeitlichen irdischen Erkennen durch ein natürliches oder übernatürliches Hereinstrahlen der ewigen Wahrheitssonne in unser zeitliches Erdendasein vernehmbar machen. Dieser doppelten Art der Selbstvernehmbarmachung der Ratio aeterna entspricht eine doppelte Art unseres zeitlichen Percipirens derselben; wir percipiren sie auf natürliche Weise in unserem natürlichen Vernunftdenken, auf dem Wege einer positiven Belehrung durch übernatürliche Heilsoffenbarung. Auf beiden Wegen wird sie uns als freie Willensdisposition Gottes in der Form eines Gesetzes offenbar; daher die Unterscheidung zwischen Lex aeterna und Lex divina als der beiden Ausflüsse der Ratio aeterna, und der beiden Modi, durch welche unsere geistige Perception der Lex aeterna vermittelt wird.[1] Die Lex divina offenbart das Geordnetsein des Menschen auf Gott als übernatürliches Ziel des menschlichen Thuns und Strebens, während die Lex naturalis in ihren fundamentalen Grundnormen nur eine unbestimmte generelle Beziehung auf jenes höchste Ziel enthält und in ihrer vollkommen entwickelten scientifischen Gestaltung nur das Bild einer vollkommenen natürlichen Gerechtigkeit darstellt, welche aber der Mensch im Stande der gefallenen Natur aus sich allein nicht zu erreichen vermag, daher die vollendete natürliche Gerechtigkeit nur im Stande der übernatürlichen Heilsgnade sich verwirklichen kann, wie auch die natürliche Erkenntniß des Gesetzes der sittlichen Gerechtigkeit in der Erkenntniß des übernatürlich geoffenbarten Gesetzes derselben sich zu vollenden hat.

Thomas hält in der Behandlung der Moral consequent jenen Standpunct fest, welchen er im Eingange seiner Summa theologica definirt hat. Der Inhalt der theologischen Wissenschaft ist die Lehre von Gott und von den Weltdingen nach ihrer Beziehung auf Gott als Grund und Ziel ihres Daseins. Unter denselben Gesichtspunct, wie die Lehre von den Weltdingen im Allgemeinen, muß auch die theologische Lehre vom Menschen gestellt werden; diese hat wol, wie

[1] Author intendit etiam de lege divina, quod derivatur ab aeterna, quia ponit ipsam esse participationem legis aeternae . . . . Et ideo supperaddit lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo. Comm. in 2, 1 qu. 93, art. 3.

die Lehre von den Weltdingen insgemein, eine philosophische Unterlage in der dem natürlichen Denken erfaßbaren Kenntniß vom Wesen und Ziele des Menschen, und faßt dieselbe als integrirendes Element in sich, subjicirt sie aber den in der Offenbarungslehre gegebenen Aufschlüssen, in deren Lichte die natürliche philosophische Erkenntniß vom Wesen und Ziel des Menschen ihre höchste zeitlich erreichbare Vollendung erhält. Die vollkommen entwickelte scientifische Erkenntniß vom Wesen und von den höchsten Zielen des zeitlichen Erdenmenschen ist somit wesentlich eine theologische Erkenntniß, die auf dem Grunde der Offenbarung steht, und somit auch die Normen des selbstthätigen Thuns und Wirkens des Menschen aus göttlicher Offenbarnng ableitet, wobei zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung unterschieden wird. Die unmittelbare natürliche Offenbarung des sittlichen Gesetzes ist in der Synderesis als Habitus der Principia prima agibilium gegeben, die positive Offenbarung in der göttlichen Legislation des Alten und Neuen Testamentes. Das den sittlichen Willen bindende sittliche Gesetz steht auf dem Grunde der allgemeinen Weltordnung, welche eine freithätige Conception der göttlichen Weisheit ist; daraus folgt, daß die sittliche Ordnung und das sittliche Gesetz, obwol Offenbarung der ewigen Weisheit und als solche uns in natürlicher und übernatürlicher Erleuchtung erkennbar, doch zuhöchst auf einer göttlichen Willensdisposition beruht, und darum für uns den Charakter eines Gegebenen hat, bei welchem wir zufolge der Unerforschlichkeit der Ratio aeterna zuletzt und zuhöchst stehen zu bleiben haben. Unser theoretisches Denkbedürfniß findet seine vollkommene Befriedigung in der Aufzeigung der in der gottgewollten Ordnung der Dinge uns allenthalben entgegentretenden Dispositionen der göttlichen Weisheit, deren Ermittelung, soweit sie uns erkennbar sind, Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik ist. Diese muß nach Analogie der allgemeinen Weltlehre construirt werden,[1] auf deren Grunde sie steht. Dem meta-

[1] Scito quod, quemadmodum in speculativis praeter prima principia communissima inveniuntur prima principia per se nota in geometria et arithmetica etc., ita in practicis praeter communissima praecepta communia, scil. esse bonum consequendum, malum vero vitandum, sunt propria praecepta etiam prima in illo ordine, ita ut secundum unumquemque inclinationis naturalis gradum sint aliqua praecepta prima ut principia per se nota, et reliqua praecepta secunda ut conclusiones ex eis dependentes. V. g.: In homine sunt tres inclinationes naturales, scil. ad esse et vivere, ad generationem

physischen Theile der allgemeinen Weltlehre entspricht in der wissenschaftlichen Ethik die Lehre von der Lex aeterna, dem naturphilosophischen Theile der allgemeinen Weltlehre die Lehre von den sittlichen Habitualitäten der im sittlichen Thun und Wirken des Menschen concurrirenden seelischen Vermögen.

Daraus geht hervor, daß die Ethik zunächst doch auf Anthropologie und Psychologie gegründet ist, und soweit die Menschenkunde sich als specielles Erkenntnißgebiet von der allgemeinen Weltkunde ablöst, auch ein von derselben unabhängiges Erkenntnißgebiet constituirt. Die Ethik ist als philosophische Disciplin wesentlich auf den Selbstbegriff des Menschen gegründet, und hat die sittlichen Functionen des Menschen aus der Idee des Menschen zu verstehen. Damit tritt sie formell in ein antithetisches Verhältniß zur theologischen Ethik, deren speculative Fundirung wir so eben bei Thomas kennen gelernt haben. Wir sahen aber zugleich, daß diese speculative Fundirung bei Thomas lediglich die Bedeutung einer Auxiliarfunction hat, und keine andere Bedeutung haben kann, da die eigentlichen Fundamente der sittlichen Ordnung in die Tiefen eines göttlichen Geheimnisses versenkt sind; die theologische Ethik beansprucht sonach für die von ihr auseinandergesetzten sittlichen Vorschriften wol den Charakter einer göttlichen Nothwendigkeit, verzichtet aber auf jenen einer philosophischen Nothwendigkeit, soweit dieselbe nicht auf die Evidenz der natürlichen Principien der Ethik gestützt ist, welche aber selber wieder auf eine natürliche Gottesoffenbarung zurückweisen. So constituirt die Ethik als theologische Wissenschaft ein in sich geschlossenes Ganzes als integrirender Theil der wissenschaftlichen Ausführung des Inhaltes der göttlichen Offenbarungslehre, während die auf den speculativen menschlichen Selbstgedanken gestützte philosophische Ethik den denknothwendigen Inhalt des normal entwickelten sittlichen Bewußtseins aus der Idee des Menschen als geschöpflichen geistig-sinnlichen Selbstwesens zu gewinnen trachtet. Da der speculative menschliche Selbstgedanke als Gedanke vom geschöpflichen Gegenbilde des absoluten göttlichen Seins sich unter durchgängiger Beziehung auf den speculativen Gottesgedanken

et ad rationaliter se habendum ad se et alios. Prima praecepta in singulis inclinationibus sunt de fine primario illius habendo, conservando, consequendo et de illius contrariis vitandis; secunda autem praecepta sunt de fine secundario ejusdem inclinationis et illius contrariis et etiam facilitatem et difficultatem praebentibus primario fini. Comm. in 2, 1 qu. 94, art. 1.

zu entwickeln hat, dessen Correlat er ist, so steht auch die philosophische Ethik ihrer Natur nach auf einem religiösen Grunde; sie steht überdieß, da das normal entwickelte philosophische Vernunftdenken wesentlich auf dem Grunde der christlichen Wahrheitsoffenbarung sich vollzogen hat, in einer wesentlichen Beziehung zum Lehrinhalte der kirchlichen Theologie, in welcher der Denkgehalt der christlichen Wahrheitsoffenbarung in inalterablen Sätzen ausgeprägt vorliegt. Obschon ihr aber die theologische Wahrheit als perpetuirliches Orientirungsprincip dient, schöpft sie doch den Inhalt ihrer speculativen Erkenntnisse wesentlich aus der im Lichte des christlichen Gedankens erfaßten Idee des menschlichen Selbst, und beweist ihren inneren Zusammenhang mit den Lehren der christlichen Theologie dadurch, daß sie die in der christlichen Wahrheitsoffenbarung enthaltene Normirung der sittlichen Ordnung und des sittlichen Lebens als die der Idee des menschlichen Selbst entsprechende Gestaltung des sittlichen Lebens und der sittlichen Ordnung zu erweisen trachtet. Daraus folgt aber, daß sie nicht bei demjenigen stehen bleibt, was nach scholastisch-theologischer Ansicht die vorchristliche Philosophie als Inhalt der philosophischen Ethik als natürlicher Vernunftlehre ermittelt hat; ihr ist vielmehr darum zu thun, das menschliche Ethos in die Form des christlichen Gedankens hineinzubilden, und diesen als die denknothwendige ideelle Bestimmtheit des menschlichen Ethos zu erweisen. Die christlich-philosophische Ethik unterscheidet sich von der vorchristlichen philosophischen Ethik wesentlich eben dadurch, daß sie auf dem Grunde der christlichen Wahrheit steht; sie ist das aus diesem Grunde herausgesetzte wahre und ungetrübte Verständniß des menschlichen Ethos, welches die vorchristliche philosophische Ethik darum nicht haben konnte, weil es eine ungetrübte reine Natürlichkeit des Menschenwesens nicht gibt, somit auch kein philosophisches Bewußtsein derselben geben kann. Thomas hat die aristotelische Ethik über ihren Standpunct dadurch hinaus geführt, daß er ihren rationalen Denkinhalt auf eine natürliche göttliche Wahrheitsoffenbarung zurückführte, und denselben durch die Aufschlüsse der übernatürlichen Wahrheitsoffenbarung ergänzte. Indem er sie auf eine natürliche Wahrheitsoffenbarung zurückführte, wendete er ihr das bei Aristoteles ihr fehlende Moment der Apodiktik des sittlichen Bewußtseins zu, welches seither ein bleibendes Element in den der christlichen Weltzeit angehörigen Constructionen der philosophischen Ethik geworden ist, und speciell im kategorischen Imperativ der Kant'schen Ethik seinen

significanten Ausdruck gefunden hat. Indem er den menschlichen vier Haupttugenden der aristotelischen Ethik die drei theologischen Tugenden als ergänzenden Abschluß beifügte, und dieselben als die lebendigen Formen aufwies, in welchen alles menschliche Tugendstreben sich zu vollenden habe, um zu einem wahrhaft Gott wolgefälligen Streben zu werden, hat er die Form und den Modus des vollendeten Tugendstrebens aufgewiesen, welcher in der christlich-philosophischen Apprehension des menschlichen Ethos als der vollentwickelte normale Habitus des der Idee des menschlichen Selbst entsprechenden Strebens nach sittlicher Vollendung zu erweisen ist. Zufolge der denknothwendigen Congruenz der Wahrheitsaufschlüsse und Heilsanbietungen der christlichen Offenbarung mit dem in seiner Wahrheit erfaßten Wesen des Menschen kann die Möglichkeit einer christlich-philosophischen Ethik nicht in Abrede gestellt werden, deren Aufgabe darin besteht, das christliche Ethos als die ächte und vollentwickelte sittliche Form der menschlichen Lebensordnung zu erweisen. Sie unterscheidet sich von der theologischen Ethik, wie sie in der Summa theologica entwickelt vorliegt, dadurch, daß sie sich auf die unmittelbare Selbstgewißheit des sittlichen Gedankens stützt; derselbe erhärtet sich ihr aus der gottgesetzten Beschaffenheit des in seiner Idee erfaßten Menschenwesens, wobei sie von den im specifisch theologischen Denken des heiligen Thomas vorausgesetzten Möglichkeiten einer anderen Weltbeschaffenheit und Einrichtung der Weltordnung abstrahirt, weil die Reflexion hierauf wol zum Nachdenken über die unendliche Größe Gottes anregt, aber zur Motivirung der Wahrheit des aus der Idee des Menschen verstandenen sittlichen Gedankens nicht verwerthbar ist.

Die aristotelisch-thomistische Tugendlehre subsumirt die Gesammtheit der moralischen Dispositionen des Menschen unter die vier Hauptformen aller menschlichen Tugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maßhaltung), deren Durchgeistung von den christlichen Tugendstimmungen des Glaubens, Hoffens und Liebens den Charakter der christlichen Sittlichkeit ausmacht. Thomas schuf den für das gesammte Zeitalter der scholastischen Bildung mustergiltigen Typus der scientifischen Behandlung der Tugendlehre,[1] dessen Verlebendigung in der con-

[1] Über die von Aureolus versuchten Modificationen dieses Typus vgl. meine Abhandlung: „Der Averoismus in der christlich-peripatetischen Psychologie" (Wien, 1881), SS. 51 ff. — Über Occam's Verhältniß zur thomistischen Tugendlehre, so wie über d'Ailly's Rückkehr von den Aufstellungen Occam's zu Thomas Aquinas

cretisirten Auffassung und pragmatischen Darstellung der sittlichen Daseinsverhältnisse allerdings ein Abgehen von der Subsumtion des gesammten sittlichen Lebens unter die vier generellen Modos tugendhafter Habitualitäten zur Folge haben mußte. Der Werth des von Thomas Geleisteten wird hiedurch nicht beeinträchtiget; es ist vielmehr selbstverständlich, daß jeder christliche Ethiker im Interesse kirchlicher Correctheit an Thomas sich orientirt, und den lehrreichen moralpsychologischen Ausführungen desselben die geziemende Beachtung angedeihen läßt, wodurch indeß den Bemühungen um eine genetische Deduction und speculative Durchdringung des Lehrinhaltes der christlich-philosophischen Ethik nicht Eintrag geschehen soll. Die bemerkenswertheste Erweiterung erfuhr der von Thomas geschaffene Lehrtypus der Ethik durch die spanischen Jesuiten Dominicus Soto, Fr. Suarez und Molina,[1] welche ein geschichtliches Zwischenglied zwischen den scholastischen Moraltheologen und den späteren Naturrechtslehrern bilden. Del Vio steht noch ganz innerhalb der Anschauungen des 15. Jahrhunderts, und hält sich als Commentator ausschließlich an den Text der Summa theologica. Seine Erläuterungen zur thomistischen Tugendlehre sind in der Regel kurz gehalten, nehmen aber einen größeren Umfang an, wo es sich darum handelt, die thomistischen Bestimmungen gegen die Einwendungen des Duns Scotus oder anderer Gegner zu vertheidigen. So sucht er gegen Scotus und Durand die active Causalität des Habitus einer seelischen Potenz im Unterschiede von der activen Causalität der seelischen Potenz,[2] ferner gegen Scotus die thomistische Begründung der Auffassung des Habitus als Qualitas simplex zu erweisen.[3] Er rechtfertiget weiter gegen denselben Gegner die thomistische Lehre vom Irascibile und Concupiscibile als Subjecten der Tugenden der Tapferkeit und Maßhaltung,[4] und polemisirt gegen die ungenügende scotistische Auffassung der Virtus prudentiae, deren specifischer Charakter als Virtus im

vgl. meine Abhandlung: „Die nominalisirende Psychologie des späteren Mittelalters" (Wien, 1882), SS. 90 ff. u. 112 ff.

[1] Vgl. meine Schrift: „Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte" (Regensburg, 1860 f.), Bd. II, SS. 244 ff. — Ferner: „Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts" (Wien, 1884 ff.), Bd. V, SS. 278 und 306.

[2] Comm. in 2, 1 qu. 49, art. 3.

[3] Comm. in 2, 1 qu. 54, art. 4.

[4] Comm. in 2, 1 qu. 56, artt. 4 et 6.

Unterschiede von Scientia bei Scotus nicht zu seinem Rechte komme,[1] sowie gegen die scotistische Läugnung eingegossener moralischer Tugenden.[2] Bezüglich der Frage, ob die Charitas eine Mehrung in's Unendliche zulasse, gibt er, soweit es sich um die Charitas als Habitus des zeitlichen Erdenmenschen handelt, zu, daß Scotus im Rechte sei, wenn er sich dagegen ausspreche, nicht aber, daß Thomas an der von Scotus gemeinten Stelle die betreffende irrige Meinung verträte.[3] Gegen Durand wird die Virtus fidei als Tugend im eigentlichen Sinne des Wortes erhärtet,[4] die Meinung des Duns Scotus, daß der eingegossene Glaubenshabitus nicht in höherem Grade als der erworbene Glaubenshabitus zu einem untrüglichen Fürwahrhalten disponire, als Wunderlichkeit abgewiesen.[5] In Bezug auf die theologische Tugend der Hoffnung wird gegen Durand der Satz aufrecht erhalten, daß Gott nicht bloß das Hauptobject, sondern auch das unmittelbare Object der eingegossenen Hoffnungstugend sei;[6] die gegentheilige Annahme widerstreitet dem Wesen und Charakter der theologischen Tugend, und beruht bei Durand auf einer Verkennung dessen, daß wie der Amor amicitiae, so auch der das christliche Hoffen

---

[1] Comm. in 2, 1 qu. 57, art. 5; qu. 58, artt. 4 et 5; qu. 60, art. 1; qu. 65, art. 1.

[2] Comm. in 2, 1 qu. 63, art. 3; qu. 110, art. 3.

[3] Comm. in 2, 2 qu. 24, art. 7: Scito quod litera aliud in superficie prae se fert et aliud in veritate significat. Sumtum namque ex hac litera videtur, quod charitas secundum hanc doctoris sententiam potest absolute in infinitum augeri sicut numerus . . . . Juxta hunc sensum accepit Scotus, acceperunt Thomistae, inter quos forte ego aliquando fui. Sed iste sensus, sive sit verus sive falsus, quantum ad contentam sententiam ex litera non habetur . . . patet quia de charitate in statu vitae manifeste loquitur. Quod autem rationes literae hoc non dicant, discurrendo per singula patet.

[4] Arguens deceptus est non distinguendo inter virtutem intellectualem et virtutem. Plus enim exigitur ad virtutem intellectualem quam ad virtutem etiam intellectus. Unde gratis conceditur, quod fides non est virtus intellectualis, quia non facit evidentiam in intellectu speculativo, in quo est. Cum hoc tamen stat, quod est virtus intellectus theologica, ponens intellectum in ultima perfectione, quam natus est supernaturaliter habere in via, quoniam ex natura sua determinat infallibiliter intellectum ad verum et bonum supernaturale ejus objectum ac finem, quod est ultimum de potentia pro statu isto. Et propterea fides est simpliciter virtus et non largo vocabulo. Comm. in 2, 2 qu. 4, art. 5.

[5] Ibid.

[6] Comm. in 2, 2 qu. 17, art. 5.

beseelende Amor concupiscentiae Gott nach dem, was er an sich ist, zum Objecte habe.

Del Vio und Silvester nehmen als Commentatoren der beiden Hauptwerke des heiligen Thomas eine Mittelstellung zwischen Capreolus und den später folgenden systemisirenden Thomisten ein, welche ihre in Tractatenform entwickelte theologische Doctrin auf den Lehrinhalt der Summa theologica stützten. Capreolus, welcher in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts lehrte und schrieb, hatte sich einfach zur Aufgabe gesetzt, eine aus Thomas verschiedenen Werken gezogene Darstellung der theologischen Doctrin desselben in der Lehrordnung des Sentenzenwerkes des Lombarden zu geben; ohne sich in eine commentatorische Thätigkeit einzulassen, formulirte er den Lehrinhalt der thomistischen Doctrin in bestimmten Sätzen, und machte diese zum Richtmaße seiner kritischen Revision der gesammten nachthomistischen Entwickelung der mittelalterlichen Scholastik. Silvester und del Vio machten sich die Texterklärung der beiden Hauptwerke des Thomas zu ihrer Hauptaufgabe; ohne die polemische Rücksicht auf die von der thomistischen Doctrin abweichenden Lehrrichtungen außer Augen zu lassen, waren sie doch vor Allem darauf bedacht, den richtigen Sinn der thomistischen Lehransicht festzustellen, der in nicht wenigen Puncten unter den Thomisten selber streitig war. Die bedeutendere der beiden commentatorischen Arbeiten ist unzweifelhaft jene des del Vio, und wurde als solche auch von Franz von Vitoria, dem ersten Begründer der in Spanien während des 16. Jahrhunderts sich vollziehenden Restauration des speculativen Thomismus anerkannt. Del Vio hatte sich, wie wir im Vorausgehenden wiederholt bemerklich zu machen Anlaß gefunden hatten, mit Vorliebe auf Capreolus als den zuverlässigsten Interpreten der thomistischen Doctrin zurückbezogen; und so wurden del Vio und Capreolus die beiden Hauptauctoritäten der von Vitoria begründeten Salmanticenser Schule, deren durchgreifendste Eigenthümlichkeit darin bestand, daß in ihr statt des Magister Sententiarum unmittelbar die Summa theologica des Thomas Aquinas zum Buche der Schule und damit zur unmittelbaren Richtschnur des theologischen Unterrichtes nach Inhalt und Form desselben gemacht wurde. Die ersten Arbeiten der neuen Schule schlossen sich noch an die von del Vio befolgte Methode der Textauslegung an; durch die Textcommentation wurde aber die Entstehung systematischer theologischer Lehrgebäude vorbereitet, welche aus Specialstudien über die einzelnen

Theile und Lehrabschnitte der Summa theologica sich zusammensetzend zu jenem riesigen Umfange anwuchsen, wie derselbe in bestimmten allbekannten Leistungen der commentatorischen theologisch-scholastischen Gelehrsamkeit des 16. und 17. Jahrhunderts sich darstellt.

Die Darstellung des geschichtlichen Verlaufes der Bewegung, welche von der Salmanticenser Schule ausgieng, gehört der Schlußabtheilung dieses Werkes an, aus welcher auch erhellen wird, wie und in welchem Sinne die Lehre des heiligen Thomas zur Doctrina communis der katholischen Schulen wurde, und inwiefern und inwieweit hiebei die in der mittelalterlichen Entwickelung der Scholastik hervorgetretenen Sonderrichtungen auf Grund der durch das Trienter Concil geschaffenen Lehruniformität der Schulen sich zu behaupten fortfuhren. Daß ein die Philosophie absorbirender Theologismus, wie ihn del Vio anbahnen zu wollen schien, in jener nachfolgenden Epoche nicht durchzugreifen vermochte, wird in der Darstellung derselben deutlich zu Tage treten; und es sei sogleich hier gesagt, daß den vielgeschmähten Jesuiten das Verdienst zukommt, jenen Absorptionsbestrebungen erfolgreich entgegengewirkt zu haben. Sie repräsentiren eben gegenüber dem mystischen und dem idealen Elemente der innerkirchlichen geistigen Bestrebungen das verständig besonnene Element. Ob und inwieweit sie mit ihrer Werthschätzung empirischer Thatsächlichkeiten auf allen geistigen Lebensgebieten von Molina bis auf Secchi herab im Rechte seien, mag und wird immerfort Gegenstand wissenschaftlicher Controverse sein; daß aber ihr Eingreifen in den Gang der theologischen Lehrentwickelung des 16. Jahrhunderts geschichtlich berechtiget war, und dem strengen exclusiven Thomismus und rigiden Augustinismus ein heilsames Gegengewicht hielt, wird sich nie und nimmer bestreiten lassen.

Der Übergang zu den Lehrentwickelungen der Salmanticenser Schule bildet del Vio's Auseinandersetzung der Lehre vom menschlichen Erkennen in deren Verbindung mit der Lehre vom göttlichen Erkennen; aus der Wechselbeziehung dieser zwei Doctrinen resultirte jener eigenartige Lehrtypus, welcher im Gegensatze zu dem mit anderen Elementen versetzten eklektischen Thomismus der Jesuitenschule den sogenannten strengen Thomismus constituirte. Del Vio geht, die Theorie des menschlichen Erkennens betreffend, mit Averroes von der Existenz einer doppelten Ordnung der Dinge aus.[1] Es gibt eine

[1] Comm. in 1 qu. 87, art. 1.

intelligible und sensible Ordnung; erstere ist immateriell, letztere materiell, in beiden aber hat man Form und Materie zu unterscheiden. Wie es nämlich im Gebiete des Sensiblen etwas rein Potentielles und etwas Actuelles gibt, so auch im Gebiete der immateriellen Dinge. Das Intelligere involvirt das Vorhandensein eines Intellectes und eines Intelligibile; das Verhältniß des Intellectes zum Intelligibile ist jenes des Perfectiblen zu seiner Perfection. Der Intellect ist dadurch in actu, daß er intelligibel ist. Daraus resultirt die Eintheilung der Entia immaterialia in die beiden Ordnungen der Intelligibilia und Intellectualia. Das Intelligible ist ein Intelligibiles in Kraft der perfectiven Immaterialität; jede Res ist sonach in dem Grade intelligibel, als sie an der perfectiven Immaterialität Antheil hat. Das Materielle wird nur durch Abstraction von seinem Materialgehalte intelligibel; der Intellect ist aber dadurch in actu, daß er das Intelligible selber als das ihn Perficirende eigen hat. Die göttliche Essenz hat dasselbe absolut eigen, und steht deßhalb im Bereiche des Intelligiblen oben an; sie ist als Actus purus das absolut in actu seiende Intelligible. Die Essenz des Engels ist zwar actu, aber nicht vollkommen, sondern mit Potenzialität vermischt; die Essenz der menschlichen Seele aber ist ein Intelligibles rein potentiell.[1] Sie gehört zwar zufolge ihrer Immaterialität noch in den Bereich des Intelligiblen, nimmt aber in demselben die unterste Stufe ein; sie hat aus sich selber keinerlei Perfectivität in actu. In äquivoker Weise können die sensiblen Dinge Intelligibilia in potentia genannt werden; sie stehen aber nicht mehr im Ordnungsbereiche der Intelligibilien, wie die menschliche Seele, sondern sind Intelligibilia extra genus.[2] Die Perfection des Intellectes durch das Intelligible gibt sich in der Intellection kund, daher sich die Perfectionsgrade des Intellectes in den Perfectionsstufen des Erkennens reflectiren. Ein Seiendes ist cognoscitiv, sofern es nicht nur selbst ist, sondern auch ein Anderes ist; der Intellect erkennt, sofern er nicht nur selbst, sondern intelligibiliter auch Anderes ist. Er kann dieß Letztere entweder actu oder potentia sein. Der göttliche Intellect ist als Actus purus alles Intelligible, welches ihn perficirt, in actu secundo; der

[1] Quod manifestat receptio omnium intelligibilium in ea, et ipsius in nullo. L. c.

[2] Unde Averroes in libro de sensu et sensato pulchre dixit, quod res sensibilis transfertur de ordine in ordinem, cum fit per intellectum agentem intelligibilis in actu. Ibid.

englische Intellect ist sein gesammtes Intelligibile naturale bloß in actu primo, der menschliche Intellect hingegen, der als Tabula rasa kein Actu intelligibile ist, ist in der Ordnung der Intellecte eine bloße Potenz,[1] steht sonach, wie in der Ordnung der Intelligibilien, auch in der Reihe der Intellecte an unterster Stelle. Den menschlichen Intellect als etwas rein Potentielles im Bereiche des Immateriellen fassen, heißt nicht — bemerkt del Vio weiterhin — ihn zu etwas nur schlechthin potentiell Seienden machen, wie Duns Scotus der thomistischen Auffassung zur Last legt; die menschliche Seele ist als Actus corporis ein lebendiges Zeugniß dafür, daß ein in genere Immaterialium schlechthin Potentielles zugleich actu sein könne. Wir unsererseits finden, daß del Vio unerklärt läßt, wie die Seele als Actus corporis sensibilis zugleich auch ein immaterielles Ens sei, was sie doch nach del Vio selber actu ist, und actu sein muß, weil sie sonst gar nicht existiren würde. Die Behauptung, daß die menschliche Seele an sich nicht nur bloß potentiell Intellect, sondern auch bloß potentiell intelligibel wäre, hebt eigentlich die Denkbarkeit der Seele selber auf, und heißt sie zu etwas an sich Unerkennbarem machen. Del Vio konnte nur zufolge der Beeinflussung seines Denkhabitus durch die averroistische Doctrin mit dieser Auffassung des Seelenwesens sich zufrieden geben, die allerdings zu der von Duns Scotus der thomistischen Doctrin zur Last gelegten passivistischen Auffassung des menschlichen Intellectes stimmt, aber nicht den wahren und eigentlichen Sinn der vollentwickelten thomistischen Doctrin ausdrücken kann, weil hiebei der gottesbildliche Charakter der Menschenseele zu Schaden käme. Allerdings ist in der thomistischen Doctrin die Neigung vorhanden, die Latenz des Seelenwesens stark zu betonen; es liegt aber doch im Geiste derselben, das Seelenwesen als gottesbildliche Form des Menschenwesens zu fassen, und als solche kann es nur durch eine unmittelbare Vernunftapprehension erfaßt werden. Das Seelenwesen muß also, wenn auch anfangs nur potentiell Intellect, doch schon an sich ein Actu intelligibile an sich haben; und dieß ist eben die zuhöchst aus Gott als absoluter Form der Dinge zu verstehende gottesbildliche Wesenheit der Seele.

---

[1] Habet enim, quod intellectus sit, ex eo, quia perfectibilis per intelligibile ut sic; quod vero in pura potentia, ex eo, quod nullum actu intelligibile actu aut habitu habet ex sui natura. Ibid.

Gott ist als die absolute Form der Dinge die absolute allbestimmende Wahrheit der Dinge. Sofern die bestimmte factisch gegebene Weltbeschaffenheit in seinen freien Willensdeterminationen begründet ist, macht er die Wahrheit der Dinge, was auf die schon erwähnte Lehre vom causativen Charakter der göttlichen Scienz hinüberführt. Diese Lehre findet nun auch ihre naturgemäße Anwendung auf die Lehre vom menschlichen Erkennen und Wollen, sofern nämlich durch die Influenz des causativen göttlichen Wissens einerseits die menschliche Intellectionsthätigkeit der göttlichen Intellection verähnlichet und hiedurch die den göttlichen Ideen entsprechenden menschlichen Concepte der Dinge als mentale Reflexe der gottgewirkten Wesensformen der realen Dinge in's Dasein gerufen werden sollen, andererseits aber das menschliche Wollen und Handeln den göttlichen Willensdispositionen gemäß determinirt werden soll. Beide Arten der göttlichen Einwirkung auf den inneren Seelenmenschen sind im Geiste der thomistischen Doctrin begründet, die in dieser Beziehung bis zu einem bestimmten Grade mit der gemeinmenschlichen und mit der biblischen Auffassung des Verhältnisses der göttlichen Causalität zum seelischen Denken und Wollen des Menschen sich deckt, darüber hinaus aber Theorie einer bestimmten Schule ist, und als solche eine mehrfache Auslegung und Ausgestaltung erfahren hat. Die Stellungnahme del Vio's auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre haben wir im Vorausgehenden genügend kennen gelernt: Der menschliche Intellect erkennt, weil er im Lichte der göttlichen Wahrheit steht; dieses Licht ist aber ein doppeltes, jenes der Rationalität im Allgemeinen oder das allgemeine Vernunftlicht, und die in determinirten Objecten der Intellection gegebenen Manifestationen der freien göttlichen Gedankendeterminationen, welche mittelst des Intellectus agens an das Licht der rationalen Erkenntniß als reiner d. i. vollkommen entsinnlichter Vernunfterkenntniß gezogen werden. Daraus folgt aber, daß nur die begrifflichen Bestimmtheiten der Dinge, nicht aber die Dinge als solche in ihrer an sich seienden Wesenheit Gegenstand unserer Intellection sein können, wofern man nicht annehmen will, daß das Wesen des Dinges in seiner begrifflichen Determination aufgehe. Dieß wäre jedoch unvereinbar mit der scholastischen Auffassung der begrifflichen Determination als Formbestimmtheit des Erkenntnißobjectes, welches als Seiendes von der ihm anhaftenden Formbestimmtheit unterschieden werden muß. Die Scholastik hält Denken und Sein auseinander, und bleibt bei

der Übereinstimmung des subjectiven Denkens mit dem objectiven Sein stehen, welches zuhöchst aus der Coincidenz von Sein und Denken in Gott begründet wird, jedoch so, daß das außergöttliche Sein in seiner factisch gegebenen Beschaffenheit aus einer göttlichen Willensdetermination abgeleitet wird, wodurch eine innere Vernunftnothwendigkeit des So- und nicht Andersseins der geschöpflichen Wirklichkeit ausgeschlossen ist. Demzufolge ist das geschöpfliche Seiende seiner Natur nach einer inneren Durchdringung durch den menschlichen Intellect entrückt; das Sosein des Dinges ist Object einer rationalen Fassung, die aber auf Erkenntniß der gottgewollten Determination des Dinges sich beschränkt. Die Scholastik constituirt in dieser ihrer Haltung den entschiedensten Gegensatz zu jedwedem rationalisirenden Vernunftpantheismus, und steht für die inalterablen Grundbedingungen einer auf den Creationsgedanken gestützten speculativen Weltauffassung ein. Unter diese Grundbedingungen gehört der Verzicht auf das Unternehmen einer Umsetzung der gegebenen Weltdinge in den reinen absoluten Begriff derselben; dieß hieße, mit dem wesentlichen Unterschiede zwischen Geist und sinnlicher Wirklichkeit auch jenen zwischen Gott und Welt aufheben und beide ineinander aufgehen lassen. Zur vollkommenen Bewältigung des pantheistischen Begriffsabsolutismus gehört aber die Subjicirung des Begriffes unter die Idee, der Ratio unter den Intellect. Bei del Vio fließen jedoch, wie in der speculativen Scholastik gemeinhin, das Lumen intellectus und Lumen rationis ineinander, und ersteres geht in letzterem derart auf, daß es nur als eine specielle Modification desselben mit Beziehung auf die Abstraction der Wesensgedanken aus den individuirten Sinnendingen erscheint; auch sonst steht die apprehensive Thätigkeit des Intellectes in einem Verhältniß der Unterordnung zu den die intellective Apprehension perficirenden Functionen der ratiocinativen Denkthätigkeit. Eine absolute Perfection der intellectiven Apprehension durch die ratiocinative Denkthätigkeit ist dadurch ausgeschlossen, daß das Object der Apprehension sich nicht geistig durchdringen läßt; die Undurchdringbarkeit desselben ist sonach die unübersteigliche Schranke, welche sich auf scholastischem Denkstandpuncte den Gelüsten eines pantheisirenden Begriffsabsolutismus entgegenstellt. Durch diese Schranke ist aber zugleich auch die Wesenserkenntniß ausgeschlossen, welche doch das eigentliche Wesen der philosophischen Erkenntniß als speculativer Erkenntniß ausmacht; die von der scholastischen Denkvernunft zugelassene

Wesenserkenntniß ist eine formalistische Erkenntniß, welcher der eigentliche Wesensgehalt des erkannten Objectes äußerlich bleibt, weil sie beim formalen Begriffe der Sache stehen bleibt, und keine vom Begriffe sachlich unterschiedene Realapprehension des Objectes zugibt. Mit der das Wesen der Sache innerlich fassenden idealen Apprehension ist aber ein Denkmodus gegeben, welcher dadurch, daß er die ratiocinativen Denkfunctionen sich subjicirt, auch die Verabsolutirung derselben schlechthin ausschließt; die wahrhafte geistige Überwindung des pantheistischen Begriffsabsolutismus ist somit im idealen Vernunftdenken gegeben, welches zugleich auch als geistiges Eindringen in das Wesen des Erkannten die wahre und vollkommene Wirklichkeit des intellectiven menschlichen Erkennens ist. Der scholastische Intellectus agens, in welchem die der menschlichen Seele eignende und mit dem Wesen derselben zusammenfallende geistige Lichtkraft als ein besonderes vom Wesen der Seele abgetrenntes Vermögen der Seele gefaßt wird, wird der Geistnatur der menschlichen Seele nicht gerecht; er schließt das geistige Selbstdenken und Selbsterkennen der Seele aus, und läßt die Geistanlage der menschlichen Seele nur als ein derselben concreirtes Lichtvermögen, als eine zum Wesen der Seele hinzutretende Vermöglichkeit erscheinen, deren Belebung und Actuirung durch das göttliche Wahrheitslicht in ihren letzten, mehr oder minder klar gezogenen Consequenzen die Scienta divina als Creatrix oder Causatrix der menschlichen Erkenntniß erscheinen läßt. Wir erinnern in dieser Beziehung an die Ideologie Gioberti's, der seine Philosophie ausdrücklich als eine der Bannez'schen Theologie geistverwandte Lehre bezeichnet, und die Bannez'sche Praemotio physica aus dem Gebiete der Thelematologie auf jenes der Gnoseologie überträgt. Bei Rosmini verwandelt sich der Intellectus agens in das mit der allgemeinen Seinsidee identische göttliche Wahrheitslicht, in welchem sich die intellectiven Perceptionen vermitteln. Beide neuzeitliche italienische Denker wurden auf ihre eigenthümlichen gnoseologischen Anschauungen dadurch hingeführt, daß sie in ihrem Hinausstreben über den Denkstandpunct der Scholastik die sachgemäße Diremtion zwischen Intellect und Ratio zu vollziehen unterließen, und auf die eine oder andere Weise das active Princip der Intellection in's göttliche Sein verlegten. Dem gegenüber bestanden ihre scholastischen Gegner mit Recht darauf, daß das active Princip der Intellection unmittelbar der menschlichen Seele eignen müsse; nur durfte es nicht als ein von

der Essenz der Seele unterschiedenes Vermögen gefaßt werden. In dem Bemühen dasselbe zu beseitigen, waren die genannten beiden neuzeitlichen Denker unstreitig im Rechte, die nur hierin einseitig verfuhren, daß sie von Aristoteles abgiengen, um sich an Plato anzuschließen.

Daß die scholastische Lehre vom Intellectus agens einer Umbildung bedürftig war, und diese nur durch Deduction der Intellectionsfähigkeit aus dem gottgeschaffenen Lichtwesen der Seele sich in's Werk setzen ließ, geht unmittelbar aus del Vio's Erörterungen über den menschlichen Intellect hervor. Er begründet die Nothwendigkeit der Annahme eines Intellectus agens als Seelenvermögens aus der dem menschlichen Intellecte zukommenden Function, die potentielle Intelligibilität der sinnlichen Objecte zu einem Actu intellectum zu machen.[1] Er lehrt weiter, daß dem Intellectus agens eine doppelte Thätigkeit zuzuschreiben sei,[2] nämlich diejenige, aus deren Nothwendigkeit eben die Annahme eines Intellectus agens begründet wurde, und eine illuminative Thätigkeit, deren Nothwendigkeit sich nicht eben so evident machen lasse;[3] und doch sollen beide Thätigkeiten als Correlate der ihnen entsprechenden Thätigkeiten des Intellectus possibilis, der receptiven und judicativen Thätigkeit genommen werden. Del Vio sieht keine zwingende Nothwendigkeit, diese beiderseitigen Correlationen anzunehmen, weil das Intellectionsvermögen im eigentlichen Sinne des Wortes doch nur der Intellectus possibilis ist, der daher auch, von der Abstraction der Wesensbegriffe aus den Sinnendingen abgesehen, für sich allein allüberall ausreichen

---

[1] Omne quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per aliquod ens actu. Sed intellectus noster est in potentia ad intelligibile; ergo non reducitur in actum nisi per intelligibile in actu. Sed intelligibile in actu quoad quidditates naturales non invenitur in rebus; ergo oportet fieri; ergo ex parte intellectus oportet ponere virtutem factivam, et hanc vocamus intellectum agentem. Comm. in 1 qu. 79, art. 3.

[2] Scito quod duo opera attribui possunt intellectui agenti: Unum est facere intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu, alterum illuminare intellectum possibilem, juxta duo quae conveniunt intellectui possibili, scil. recipere intelligere, et huic respondet factio intelligibilis, et judicare, et huic respondet illuminatio. L. c.

[3] Dicet quispiam, quod ipsa vis intelligendi, quae est intellectus possibilis, lumen est sibi sufficiens ad cognoscendum intelligibile in actu oblatum per speciem et sustentatum per phantasma, quemadmodum in sensu ipsa vis sentiendi sat est ad judicium de sensibilibus. Ibid.

könnte. Der Intellectus agens ist sonach nicht schlechthin Actuationsprincip der menschlichen Erkenntniß, sondern bloß in Bezug auf die Erkenntniß der Quidditäten der Sinnendinge;[1] wenn nun der Intellectus possibilis als solcher eines Actuationsprincipes bedürfen sollte, so müßte dieses außer ihm liegen, und Gott der eigentliche Auswirker der menschlichen Intellection sei. Diese Folgerung läßt sich nur dadurch ablehnen, daß das geistige Selbst des Menschen als Auswirker seiner Intellectionen genommen und das Intellectionsprincip unmittelbar in das selbstige Wesen der Menschenseele verlegt wird.

Zufolge der in der speculativen Scholastik vorausgesetzten Übereinstimmung von Denken und Sein hat die scholastisch-aristotelische Denk- und Erkenntnißlehre ihren Reflex in der Lehre vom Sein und Wesen der Dinge. Das Seiende kann, wie Thomas lehrt,[2] in doppeltem Sinne verstanden werden: erstlich als das den zehn Kategorien unterstellte Sein, und weiter als Subject einer bejahenden Aussage. Subject

[1] Del Vio nimmt in diesem Puncte der gewöhnlichen Ansicht gegenüber, daß die durch den Intellectus agens ausgewirkte Species intelligibilis das Intelligibile in actu sei, eine Sonderstellung ein, sofern er das Intelligibile in actu bereits vor Erzeugung der Species intelligibiles in der sinnlichen Vorstellung kraft der abstractiven Thätigkeit des Intellectus agens vorhanden sein läßt. Ad cujus evidentem perceptionem ab effectu luminis et abstractionis procedendum est. Effectus luminis dupliciter est, scil. formalis et objectivus; formale quidem est esse illuminativum, ut patet in diaphano, objectivus vero est apparere, ut patet in colore; color enim non apparet nisi illustratus. Abstractionis autem in qua non est mendacium, cum consistat in acceptione unius et non alterius sibi conjuncti ejus, proprius quasi effectus est apparere unum non apparendo aliud. Unde in proposito imaginor, quod cum in phantasmate sit natura haec adveniente lumine intellectus agentis, phantasma illustratur non formaliter ut diaphanum, sed objective ut color, quia illustratione splendet atque relucet in phantasmate non totum quod est in eo, sed quidditas seu natura tantum et non singularitas illius ei adjuncta; ita quod ista illuminatio est abstractiva, quia facit apparere unum scil. quodquid est, non apparendo aliud scil. principium individuans; ac per hoc splendet in phantasmate intelligibile in actu, natura scil. abstrahens ab hic et nunc, et tale intelligibile in actu movet intellectum possibilem. Ibid. Man wird in dieser Auffassungsweise, welche del Vio selber als eine Abweichung von der gemeingiltigen Ansicht der Thomisten bezeichnet, eine Nachwirkung des Einflusses des Averroes auf del Vio zu erkennen haben. Es hat den Anschein, als ob del Vio auf die Einwendung Bezug genommen hätte, durch welche der Averroist Johann von Baconthorp seine Verwerfung der Species impressae zu motiviren gesucht hatte. Vgl. unsere Abhandlung: „Der Averroismus u. s. w.", S. 77, Anm. 3.

[2] De ente et essentia, c. 1.

einer Aussage kann auch etwas nicht real Existentes, ein bloßes Gedankending sein; den zehn kategorischen Bestimmtheiten ist aber nur das in Wirklichkeit Seiende unterstellt, und dieses allein kann eine Essenz haben, während die bloßen Gedankendinge wesenlos sind. Die Unterscheidung zwischen Esse und Essenz ist das Correlat der Unterscheidung zwischen Ratio und Intellect; der Intellect hat es mit dem Wirklichen, die Ratio mit dem Denkbaren zu thun. Als Subject einer unmittelbaren intellectiven Apprehension ist für den zeitlichen Menschenintellect ordine naturali bloß das sinnlich Wirkliche nach seinen zehn kategorischen Bestimmtheiten vorhanden; zu diesen gehört auch die Substanzialität des sinnlich Wirklichen, welche daher gleichfalls Object einer intellectiven Wahrnehmung, ja das eigentliche Object derselben ist, obwol sich die intellective Apprehension auf die Wahrnehmung ihres Vorhandenseins beschränkt, und nicht die verhüllte Essenz des Dinges als solche, sondern ihre rationale Bestimmtheit das eigentliche Object der intellectuellen Denkthätigkeit ist. Dasselbe gilt in seiner Weise auch von den accidentellen Bestimmtheiten der sinnlichen Dinge, welche nicht in ihrer unmittelbaren sinnlichen Gegebenheit, sondern nach den ihnen entsprechenden intellectuellen Concepten Object der intellectuellen Denkoperationen sind. Die Möglichkeit über die gegebene sinnliche Wirklichkeit hinauszuschreiten ist damit gegeben, daß der Concept des Ens nicht bloß die in ihrer Wirklichkeit intellectiv apprehendirten Dinge, sondern alles Denkmögliche umfaßt, welches, sofern das Gedachte keinen Widerspruch in sich schließt, auch seinsmöglich ist, und unter gewissen, dem rationalen Denken sich aufdrängenden Bedingungen sogar wirklich seiend sein muß. So kommt z. B. der menschliche Intellect zur Überzeugung von der denknothwendigen Existenz einer höchsten letzten Ursache aller Dinge, welche als intelligente Ursache die Gedanken aller wirklichen Dinge in sich faßt, und zwar so, daß dieselben, ehe sie als wirkliche Dinge existiren, als seinsmögliche Dinge im Denken der höchsten Weltursache vorhanden sind. Ergibt sich aus Gründen rationaler Denknothwendigkeit, daß die intelligente Seinsursache als unbegränzte Denkmacht zu denken sei, so schließt diese nebst den Gedanken der durch sie verwirklichten und zu verwirklichenden Dinge auch die Gedanken aller jener möglichen Dinge in sich, welche nie wirklich waren und niemals wirklich sein werden; und wir gelangen so zur Idee der intelligenten Weltursache als einer absoluten Ratio, von deren freier Selbstdetermination es abhängt,

welche von den unbegränzt vielen seinsmöglichen Dingen auch wirklich werden sollen, und welche nicht. Wir verdeutlichen uns auf diesem Wege die unbegränzte Weite des Seinsbegriffes, und die in demselben unserem Denken gegebene Möglichkeit, zu einer über die Objecte unserer sinnlichen Wahrnehmung unermeßlich weit hinausgreifenden, Alles umfassenden Erkenntniß zu gelangen. Ist aber diese Erkenntniß eine volle, eindringende Erkenntniß? Sie kann es nicht sein, weil die Wesenheiten der Dinge kein Gegenstand unserer Anschauung sind; wir haben nur eine Kenntniß von der Existenz der Dinge, welche theils auf mittelbarer intellectiver Apprehension, theils auf Denkschlüssen beruht; wir haben ferner Concepte der unmittelbar apprehendirten Dinge, auf deren Grund wir uns durch das Mittel der ratiocinativen Denkthätigkeit Concepte von den unserer unmittelbaren intellectiven Apprehension entrückten Dingen bilden. Solcher Beschaffenheit sind unsere Concepte von Gott und von geistigen Existenzen, durch welche wir uns den Abstand zwischen dem göttlichen Intellect und den menschlichen Intellecten ausgefüllt zu denken haben; aus derartig beschaffenen Concepten setzt sich unser ganzer Weltbegriff als Begriff des durch eine höchste einheitliche schöpferische und rational ordnende Welturſache zusammengehaltenen Complexes der Weltdinge zusammen. Die allgemeine geistige Fassung dieses Weltbegriffes ist der Seinsbegriff, welcher jenen des göttlichen und creatürlichen, substanziellen und accidentellen Seins umschließt.[1]

Wie aber kommt der Mensch zum Seinsgedanken? Vom Standpuncte der scholastischen Denk- und Weltlehre aus läßt sich nur so viel sagen, daß er ein denknothwendiger Gedanke ist, und daß sich das Vorhandensein desselben aus der grundwesentlichen Bezogenheit des Denkens auf das Sein und Seiende erklärt. Er hat eine reale Bedeutung, soferne er auf das Seiende, auf die Res sich bezieht, eine formale Bedeutung, sofern das auf ihn gestützte und einzig ihn und seine Negation voraussetzende oberste Grundgesetz des Denkens die Grundbedingung des Zustandekommens rationaler Erkenntnisse ist. Er hat eine absolute Bedeutung in seiner Anwendung auf Gott, eine relative mannigfach abgestufte Bedeutung in seiner Anwendung auf das creatürliche substanzielle und accidentelle Sein, er streift hart an die Gränze des Nichts, sofern die Privationen und Negationen als

[1] Ens significat unum conceptum formalem communem in repraesentando substantiae et accidenti, Deo et creaturae. Del Vio de ente et essentia, qu. 2.

Gedankendinge gleichfalls Entia sind; er überschreitet die Gränze des Nichts und identificirt sich mit dem Vernichtigenden, sofern das Böse einerseits wesenlos, andererseits aber als corruptive Potenz doch etwas Wirkliches ist. Aus dem Gesagten erklärt sich hinlänglich, weßhalb der Seinsgedanke in der thomistischen Speculation nicht zu einem Principe philosophischer Realerkenntniß gemacht wurde; diese ist ja bei Thomas durchwegs auf die intellective Apprehension der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit gestützt. Eine constitutive Bedeutung hat der Seinsgedanke in der thomistischen Speculation nur für die rein formale Denklehre, obschon sich in der Beziehung desselben auf den Gedanken des Nichtseins, worauf das oberste Denkgesetz gestützt ist, der erste unentwickelte Ansatz eines dialektischen Denkvorgehens zeigt, dessen richtig entwickelte Methode freilich auch noch heute bei der Beschaffenheit der Entwickelungszustände der neuzeitlichen Philosophie in den Bereich der bloßen Desiderien gehört. Hegel hat sich um die Durchbildung eines dialektischen Vernunftabsolutismus bemüht; die dem christlichen Weltgedanken conforme Methode dialektischer Entwickelung ist bis jetzt noch nicht geschaffen worden, und wird wol für immer ein letztes höchstes Ideal philosophischer Denkentwickelung bleiben, welches nur annäherungsweise nach dem Grade des geistigen Eindringens in den Idealgehalt der christlichen Weltanschauung sich verwirklichen lassen wird. Die fundamentalen Entwickelungsansätze der dem christlichen Weltgedanken conformen dialektischen Gedankenentwickelung sind im dialektisch gegliederten Organismus der göttlichen Weltidee als contraponären Reflexes des Organismus der immanenten Lebensverhältnisse des göttlichen Seins gegeben. Sofern die dialektische Denkbewegung als Reflex der der Lebensentwickelung des Seienden immanenten dialektischen Rhythmik erfaßt wird, wird der aristotelische Begriff der Dialektik aus dem Bereiche einer ex probabilibus argumentirenden Logistik in den Begriff einer Aufzeigung der den Lebens- und Entwickelungsverhältnissen des Seienden immanenten Vernunft umgesetzt, und damit aus dem Bereiche der formalen Logistik in jenen der realen Wirklichkeit übertragen. Die der dialektischen Entwickelung des christlichen Weltgedankens zu Grunde liegende Denkvoraussetzung ist die Erfassung der Idee als des dem Wirklichen immanenten Actionsprincipes als Restitution des mittelalterlich-scholastischen Universale in re in höherem Sinne, unter Ablösung von jenen Denkwidrigkeiten, um welcher willen sich die speculative Scholastik bei

Thomas u. A. auf den Standpunct des Conceptualismus zurückgezogen hatte. Der Conceptualismus schloß aber einen Verzicht auf die geistige Ergreifung des Wesens der Dinge in sich; und wenn Thomas im Interesse eines sicheren und correcten Vorgehens auf dem Gebiete der Glaubenslehre den Conceptualismus als die den theologischen Denkfunctionen angemessene Denkform normirt hatte, so wird umgekehrt die den Gedanken der kosmischen Wirklichkeit entwickelnde philosophische Speculation auf die den Dingen immanente göttliche Vernunft als höchste und oberste Möglichkeitsbedingung einer philosophischen Weltkenntniß zu recurriren haben. Thomas gelangt auf dem Wege der Determinationen der theologischen Denkvernunft zur Idee eines mit der göttlichen Essenz identischen Ens universalissimum, in dessen Gedanken implicite seine gesammte Metaphysik enthalten ist; das geschöpfliche Correlat dieses Ens universalissimum ist die von der absoluten Denkmacht desselben durchdrungene kosmische Wirklichkeit, und daher auch die auf den Gedanken der Immanenz der Idee im Weltdasein gestützte Welterkenntniß das philosophische Correlat und die speculative Verification der thomistischen Gotteslehre. Thomas sah sich auf die von ihm in der Gewinnung des Ens universalissimum befolgte Methode angewiesen, weil es keine angeborne Idee des Seins gibt, dessen Gedanke ihm als der Grundgehalt alles philosophischen Denkens galt; der Gedanke des Ens universalissimum aber ist in der That die intellective Ausgestaltung einer Idee, welche der menschlichen Seele als einem Ens universale angeboren ist. Thomas war selber zutiefst von der Überzeugung durchdrungen, daß das in der menschlichen Seele gegebene denkhafte Ens universale das Ens universalissimum zu seinem absoluten Denkideale haben müsse. Er suchte sich der rationalen Wahrheit dieses seines absoluten Denkideales auf dem Boden des durch die zeitliche Welterfahrung unterstützten gläubigen Denkens zu vergewissern, weil der unmittelbare Seinsgedanke in seiner formlosen Unbestimmtheit nicht die Mittel zur Gewinnung einer Denkgewißheit auf rein metaphysischem Wege darbot. Er anticipirte damit das Vorgehen des neuzeitlichen speculativen Theismus, welcher der Metaphysik des abstracten Vernunftrationalismus die auf ideologische Apprehensionen gestützte Realerkenntniß der Dinge substituirt. Auch die thomistischen Lehren über Gott, Engel und Menschenseele sind auf ideologische Apprehensionen gestützt, ohne daß sich jedoch Thomas der Unmittelbarkeit dieser

Apprehensionen bewußt wäre und bewußt sein könnte, weil er den Intellect als Potenz vom Wesen der Seele abtrennt, und damit auch die Unmittelbarkeit einer ideologischen Apprehension der ihrem Wesen nach denkhaften gottesbildlichen Seele ausschließt.

Daraus erklärt sich nunmehr auch die Stellung, welche die Thomisten gegenüber den Bemühungen des Duns Scotus um eine auf den abstracten Seinsgedanken gegründete Metaphysik einnahmen. Del Vio bringt dem Duns Scotus gegenüber auf die Unterscheidung zwischen dem Conceptus formalis und Conceptus objectalis des Ens,[1] und sucht zu erhärten, daß es keinen Conceptus objectalis, sondern nur einen Conceptus formalis des Ens als solchen gebe; der Conceptus objectalis hat ausschließlich das generisch, specifisch und individuell determinirte Seiende zum Inhalte.[2] Gäbe es einen über diese Determinationen hinausgreifenden objectalen Concept des Ens, so könnten die Passiones entis nicht von dem generisch und specifisch bestimmten Seienden prädicirt werden, wären somit aller metaphysischen Bestimmtheit bar. In Wahrheit aber bedeuten die in thomistischem Sinne gefaßten Passiones entis die ideelle Werthung des nach bestimmten Graden abgestuften Seins von der reinsten absoluten Geistigkeit angefangen bis herab zu den untersten und niedersten Formirungen des stofflichen Seins. Die Hauptkategorien dieser Stufenunterschiede sind die Eine absolute subsistente Urform der Dinge, die subsistenten geschöpflichen Formen, die geformten Stofflichkeiten. Der allem existenten Seienden zukommende, aber in bestimmten Abstufungen ausgeprägte Formcharakter begründet die Seinsanalogie der den verschiedenen Stufen angehörigen Seienden, und die darauf gestützte Lehre vom analogischen Erkennen des Höheren aus dem Niederen. Wie die geschöpfliche subsistente Form Bild und Gleichniß der absoluten Urform ist, so ist die Welt der sinnlichen am Stoffe haftenden Formen Bild und Gleichniß des Reiches der subsistenten

[1] Conceptus est duplex, formalis et objectivus. Conceptus formalis est idolum quoddam, quod intellectus possibilis format in seipso repraesentativum objectaliter rei repraesentatae, quod a philosophis vocatur intentio, a theologis vero verbum. Conceptus autem objectalis est res per conceptum formalem repraesentata in illo terminans actum intelligendi. De ente et essentia, qu. 2.

[2] Ens significat ut conceptum objectalem aliquod reale inventum in omnibus generibus distinctum secundum rationem a propriis conceptibus objectalibus omnium generum, nullum gradum supra naturas genericas, speci ficas et individuales exprimens. Ibid.

geschöpflichen Formwesen. Weil das Höhere im Niederen nachgestaltet ist, kann es aus diesem erkannt werden. Dieses auf die Seinsanalogie der Seinsstufen gegründete Erkennen constituirt den über das Erfahrungswissen hinausgreifenden speculativen Gehalt der thomistischen Doctrin; Object dieser Art von speculativer Erkenntniß sind zunächst und unmittelbar die abgestuften Ordnungen des Seienden, mittelbar weiter die diesen Ordnungen einzureihenden realen Entia nach Art und Grad ihres Theilhabens am Formcharakter der Ordnung, welcher sie angehören, in ihren individuellen Existenzen. Die Individuität als solche entzieht sich, soweit sie mit der Singularität zusammenfällt, der speculativen Erkenntniß, deren Element das Universale als solches ist; daher Gott in dieser Art von Speculation wol als Ens universalissimum, nicht aber zugleich auch als Ens singularissimum speculativ faßbar wird. Die Idee der Singularität hat sich im speculativen Individualismus auf Kosten der Realität der Idee des Universalen zur philosophischen Berechtigung durchgerungen; die vollkommene Vermittelung des Singularismus mit dem Universalismus ist in der Persönlichkeitsidee gegeben, in deren Mittel der vom speculativen Individualismus neutralisirte Gegensatz zwischen geistiger und sinnlicher Wirklichkeit zu seinem Rechte kommt, und der einseitige Individualismus in den Universalismus der speculativen Scholastik zurückvermittelt wird. In diesem Sinne darf der neuzeitliche speculative Theismus als eine durch die Entwickelungsverläufe der nachscholastischen Philosophie angebahnte und vermittelte Fortbildung des speculativen Thomismus verstanden werden, zu welcher sich das gegenwärtige Bestreben, die Ergebnisse der neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Forschung in die speculative Morphologie des Thomismus hineinzubilden, nur als Vorstufe verhalten kann; denn über der rein natürlichen Wirklichkeit steht die menschliche Daseinswirklichkeit, deren speculative Auffassung bestimmend auf jene der rein natürlichen Wirklichkeit zurückwirkt, und dieselbe in das Licht eines neuen höheren Verständnisses einrücken macht. An die Stelle der antik-mittelalterlichen geocentrischen Naturauffassung hat die in der christologischen Idee vertiefte anthropocentrische Weltauffassung zu treten; dem physischen Weltcentrum der Alten ist die Idee der centralen Einigung des Weltganzen in einer demselben immanent gewordenen göttlichen Causalität zu substituiren, in deren Macht der gottgedachte Weltgedanke im zeitlichen Menschheitsdasein und in der Gesammtschöpfung ausgewirkt werden soll.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Die Scholastik

des

späteren Mittelalters.

Von

Dr. Karl Werner.

Vierten Bandes

zweite Abtheilung:

Der Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwickelungsstadium.

Wien, 1887.

Wilhelm Braumüller

k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Der

Übergang der Scholastik

in ihr

nachtridentinisches Entwickelungsstadium.

Von

Dr. Karl Werner.

Wien, 1887.

Wilhelm Braumüller

k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Inhaltsverzeichniß.

Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwickelungsstadium.

Erster Abschnitt.

Die von Spanien ausgehende Restauration der speculativen Scholastik im sechzehnten Jahrhundert; die Universität Salamanca als Ausgangsort derselben.

Schlußresultat des mittelalterlichen Entwickelungsprocesses der Scholastik, die in Spanien in's Werk gesetzte Unification der scholastisch-theologischen Lehrweise auf dem Grunde der thomistischen Doctrin, Salamanca als Ausgangsort des reactivirten Thomismus; Charakteristik der Salmanticenser Schule des 16. Jahrhunderts, die hervorragendsten Vertreter derselben (SS. 3—12). Verhalten des Dominicus Soto zur überlieferten scholastischen Lehrtradition, seine Stellung zur Universalienlehre (SS. 12—19), seine Auslegung der aristotelischen Physik (SS. 19—32). Zurücktreten des speculativen Interesses bei Soto hinter dem theologischen, seine Behandlung der Gnadenlehre mit specieller Rücksicht auf das im Reformationszeitalter in den Vordergrund gerückte Problem der menschlichen Willensfreiheit, Meinungsgegensätze über diesen Punct zwischen den damaligen katholischen Theologen (SS. 32—39). Del Vio's Doctrin als Unterlage der Lehrexpositionen der Salmanticenser Thomistenschule; differente Ausgestaltungen der gemeinsamen Grundanschauungen derselben bei Soto und Bannez (SS. 39—44). Charakteristik des Bannez'schen Theologismus; Bannez' Stellung zu del Vio, Javellus, Vitoria und Soto (SS. 44—55). Die Charitologie und Christologie des Bartholomäus Medina (SS. 55—58). Soto's Exposition der Sacramentenlehre und Eschatologie (SS. 59—69).

Zweiter Abschnitt.

Die Weiterführung der Bestrebungen der Salmanticenser Schule durch die spanischen und portugiesischen Jesuiten. Der Gegensatz des Molinismus zum Bannezismus.

Eingang und Verbreitung des Jesuitenordens auf der pyrenäischen Halbinsel; Coimbra und Evora als die ersten festen Stätten der akademischen Lehrthätigkeit des Ordens. Bemühungen der Jesuiten um den methodischen Betrieb

aristotelischer Studien: Fonseca als Commentator der aristotelischen Metaphysik, die Commentare der Jesuiten von Coimbra zu den übrigen aristotelischen Schriften (SS. 70—73). Die Auffassung der aristotelischen Doctrin in der Schule zu Coimbra (SS. 73—81); die ersten Ansätze der Lehre von der Scientia media bei Fonseca, methodische Ausführung und Begründung derselben durch Molina (SS. 81 f.); Gegnerschaft der Dominicaner gegen den Molinismus, Verhalten der obersten kirchlichen Auctorität zu dem Gegensatze zwischen Bannezismus und Molinismus (S. 82 ff.).

Darlegung der Lehre Molina's: Begriff der Scientia media als des Mittleren zwischen natürlichem und freiem Erkennen Gottes, Denknothwendigkeit derselben im Interesse der Wahrung der menschlichen Willensfreiheit; Anknüpfung an Bonaventura's Erklärung der Untrüglichkeit der göttlichen Erkenntniß des zufälligen Künftigen, Weiterbildung der Ansicht Bonaventura's in der Theologie der Scientia media. Del Vio's unrichtige Deutung der Ansicht Bonaventura's und ungerechtfertigte Confundirung der göttlichen Präscienz mit der göttlichen Providenz, richtige mit der Realität der menschlichen Willensfreiheit vereinbarte Auffassung der Prädestination und Reprobation. Polemik gegen Bannez, Selbstauseinandersetzung mit Catharinus (SS. 84—93). Über die meritorische Ursache der Prädestination mit Beziehung auf die Ansichten von Driedo, Tapper, Capreolus, Javellus (SS. 93 f.).

Dritter Abschnitt.

Die Theologie des Gabriel Vasquez.

Vasquez' Auffassung des Wesens und Charakters der theologischen Wissenschaft im Gegensatze zu del Vio (SS. 95—99). Seine Ansicht über Anselm's ontologische Erweisung der Existenz Gottes (SS. 99 ff.), über die richtige Erweisung des extrageneriſchen Seins Gottes (SS. 101 ff.), über die Art des göttlichen Erkennens und Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens (SS. 103 ff.) über den göttlichen Vorherbestimmungswillen (SS. 105—112). Vasquez' Auffassung der menschlichen Willensfreiheit; Mangel einer speculativen Vermittelung derselben (SS. 112 ff.). Ablehnung einer speculativen Vermittelung des sittlichen Weltzusammenhanges in der Idee Christi, Polemik gegen die von del Vio behauptete Primität der Idee Christi (SS. 114 ff.). Ersetzung der unvollkommen entwickelten speculativen Auffassungsweise durch die logistische Apprehension; Gestaltung der philosophischen Weltidee im Mittel dieser Auffassungsweise, Hinüberlenkung in den Bereich eines abstracten Vernunftrationalismus (SS. 117—125). Verzicht auf eine speculative Aufhellung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, ausschließlich theologische Behandlung derselben; Abweisung der metaphysischen Anhaltspuncte der thomistischen theologischen Speculation; Erörterung der wichtigsten theologisch-scholastischen Probleme der Trinitätslehre und Christologie (SS. 128—138). Auseinandersetzung der kirchlich-dogmatischen Lehre von der christlichen Heilsgnade (SS. 139—144). Bekämpfung der Sacramentenlehre der Dominicanerschule, namentlich der Annahme einer physischen Efficienz der Sacramente, statt der moralischen (SS. 144—149). Die in den Schlagworten: physische Efficienz, moralische Efficienz sich aussprechenden Grunddifferenzen beider Schulen auf theologischem und metaphysischem Gebiete; Beschränkung der christlich-theologischen

Betrachtung der Dinge bei Vasquez auf das Gebiet der moralischen Ordnung, seine Auffassung der Ratio aeterna als göttlicher Mittlerin der moralischen Vernunfterkenntniß, Verhältniß der menschlichen Ratio superior und Ratio inferior zu einander und zu der in der Ratio aeterna gegebenen Lex aeterna (SS. 149 bis 160).

Vierter Abschnitt.

Die Rechts- und Gesetzeslehre der spanischen und portugiesischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts.

Die hervorragendsten hieher gehörigen Arbeiten der spanischen und portugiesischen Theologen: Soto's Libri X de Jure et Justitia (SS. 161 ff.). Begriff des Rechtes und Gesetzes, Hauptarten der Gesetze: Lex aeterna (S. 162 f.), naturalis (S. 163 f.), humana 165 f.), divina (S. 167 f.). Begriff und Arten der Justitia (SS. 169 ff.), die Virtus justitiae (SS. 172—174).

Molina's Werk de Justitia et Jure, Anlage und Inhalt, so wie Verhältniß desselben zu Soto's Werke (SS. 174—180).

Suarez' Libri X de legibus; Inhalt und Bedeutung dieses Werkes (SS. 180 f.). Über den Begriff der Lex, unter Beziehung auf den von Thomas aufgestellten Begriff (S. 181 f.); gegen die Bannez'sche Identification von Gesetz und Idee (SS. 184 f.). Göttlicher Ursprung der Lex naturalis als Ausflusses der Lex aeterna, die Lex naturalis somit nicht mit Vasquez mit der rationalen Natur des Menschen zu identificiren; ob die Lex naturalis indicativer oder präceptiver Natur sei (S. 186). Inhalt und Umfang der Lex naturalis, Indispensabilität ihrer Vorschriften (SS. 187—192). Das Jus gentium als Mittleres zwischen der Lex naturalis und Lex humana (SS. 192—194). Ursprung der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft, Befugnisse der bürgerlichen Obrigkeit (SS. 194—197). Die Kirche als Ergänzung der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft, Verhältniß der geistlichen Jurisdictionsgewalt zur weltlichen (SS. 198—200). Unterschied zwischen den de Jure divino und Jure humano geltenden Normirungen der kirchlichen Gemeinschaft; Verhältniß der göttlichen Lex nova zur Lex vetus (SS. 200—203). Suarez' theologische Haltung im Allgemeinen (S. 203 f.).

Mariana's Libri III de rege et regis institutione. Seine Anschauungen über Ursprung und Wesen der staatlichen Rechtsgemeinsamkeit; die Monarchie als die gleichsam urwüchsige primitive Form derselben. Vorzüge der Erbmonarchie vor dem Wahlkönigthum, Schranken der königlichen Gewalt, Verwerfung des monarchischen Absolutismus, das Recht der Nothwehr gegen die Tyrannei. Allgemeine Charakteristik der politischen Anschauungen Mariana's (SS. 204—213).

Fünfter Abschnitt.

Die Philosophie des Franz Suarez.

Der philosophische Denkstandpunct des Franz Suarez; Rangstellung seiner Disputationes metaphysicae in der Geschichte der Scholastik (SS. 214 ff.). Das adäquate Object der Metaphysik, Einigung des Gesammtinhaltes der Metaphysik im Conceptus formalis des Seienden als solchen (SS. 216 ff.). Passiones entis (SS. 226 ff.); Grundtheilungen des Seienden (SS. 228 f.). Rationale Er-

weisung der Existenz des ungeschaffenen göttlichen Seins (SS. 231 ff.). Analogische Prädicirung des Esse vom ungeschaffenen und geschöpflichen, substantiellen und accidentellen Sein, unter der Bedingung jedoch, daß in beiden Theilungen des Seins das schwächere Seiende als wirkliches Ens zu gelten habe (SS. 235 ff.). Über die Theilung des Seienden in Unum und Multa; das Unum, Verum und Bonum in ihrer Bedeutung als Passiones entis (SS. 339 ff.). Die Causae entis; allgemeiner Begriff der Causa (SS. 247 ff.). Die Causa materialis (SS. 151 ff.) und Causa formalis (SS. 254 ff.); Verhältniß beider zu einander in der Substantia composita, Verhältniß dieser und der geschöpflichen Substanz insgemein zu den ihnen inhärirenden Accidenzen (SS. 258 ff.). Auf welche Weise die Substanzen ihre Accidenzen causiren (SS. 266 ff.); die Accidenzen als Medien der Actionen der substanziellen Suppositа, die Qualitäten als Actionsprincipien dem Bereiche der Causae efficientes angehörig (SS. 268 ff.). Wirkungstendenz der Causae efficientes im Allgemeinen (SS. 270 f.). Naturnothwendig wirkende und freiwirkende Causae efficientes; Realität der menschlichen Willensfreiheit (SS. 271 ff.). Verhältniß der Causae proximae zur Causa prima; die Causa prima schöpferische Wirkungsursache der Causae secundae (S. 274 f.). Das Schöpfervermögen ausschließlich Gott eignend; die Philosophie zur Demonstration dessen unzureichend (SS. 275 ff.); ob und inwiefern die Causae secundae sich zu Instrumenten der göttlichen Schaffensthätigkeit eignen (S. 278 f.). Die Creatio Actio ein Mittleres zwischen Ursache und Product (S. 279 f.). Die göttliche Erhaltungsthätigkeit (S. 281) und die durch sie involvirte göttliche Mitwirkung zu den Actionen der Creaturen (S. 282 f.). Begriff der Causa finalis; inwieweit geschöpfliche Objecte Causae finales sein können, indirecte Ablehnung der Idee vom göttlichen Sein als absoluter Urform der Dinge (SS. 283 ff.). Reale Abtrennung der Essenz der geschöpflichen Dinge von der Existenz derselben; das Wahrsein der die Essenzen betreffenden Sätze etwas für den göttlichen Intellect Gegebenes (SS. 288 ff.). Scheidung des geschöpflichen Seins in das substanzielle und accidentelle Sein, des substanziellen Seins in completes und incompletes; Verhältniß zwischen Natur und Suppositum, Begriff der Person (SS. 291 ff.). Seinsmöglichkeit und Wirklichkeit der immateriellen Substanzen, begrifflicher Unterschied zwischen Substantia corporea und Substantia materialis (SS. 298 ff.). Die Accidenzen der geschöpflichen Substanzen; die Neunzahl der Kategorien des accidentellen Seins (SS. 302 ff.). Die Qualitätskategorie; die vier besonderen Species derselben (SS. 302 ff.). Die Kategorien der Quantität (SS. 313 ff.) und Relation (SS. 316 ff.). Die übrigen sechs Accidenzkategorien (SS. 320 f.). Ontologisch-metaphysischer Lehrgehalt der scholastischen Kategorienlehre, Behandlungsweise desselben; nachfolgende Versuche einer Vereinfachung oder Umgestaltung der aristotelisch-scholastischen Kategorienlehre, Wolff's Ontologismus und sein Verhältniß zur Suarez'schen Metaphysik (SS. 324 ff.). Absorption der abstract ontologischen Kategorien im dialektischen Flusse des Hegel'schen Panlogismus; die speculative Dialektik des christlichen Weltgedankens, Ansätze derselben in der scholastisch-aristotelischen Speculation (SS. 328 ff.).

Namen- und Autorenregister SS. 332—338.

Sachregister SS. 339—359.

Druckfehlerverzeichniß SS. 360.

Der

Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwickelungsstadium.

Erster Abschnitt.

Die von Spanien ausgehende Restauration der speculativen Scholastik im sechzehnten Jahrhundert; die Universität Salamanca als Ausgangsort derselben.

Die Entwickelung der mittelalterlichen Scholastik lief am Ende des 15. Jahrhunderts in eine Restitution der älteren Lehrweisen aus, die im Verlaufe des 13. Jahrhunderts sich begründet hatten, und den speculativen Realgehalt der Scholastik in sich faßten. Es handelte sich um Elimination der zersetzenden Einflüsse des Nominalismus und um die Loslösung des speculativen Gehaltes der Scholastik von der Verquickung mit dem naturalistischen Realismus der averroistischen Doctrin. Übrigens hatte der Nominalismus im Laufe des 15. Jahrhunderts den Charakter einer acuten Gefahr für die Integrität des kirchlichen Bekenntnisses völlig verloren, und wurde überdieß durch die von Italien ausgegangenen humanistischen Bestrebungen in den Hintergrund gedrängt, so daß die an der scholastisch-nominalistischen Lehrtradition Festhaltenden als die hinter der Fortschrittsbewegung des Zeitalters Zurückgebliebenen erschienen. Der in Norditalien dominirende Averroismus wurde durch den Platonismus eingedämmt, und strengkirchliche Theologen wie Thomas del Vio suchten im averroistischen Realismus einen geistigen Halt sowol gegen den platonisirenden Idealismus als auch gegen den Nominalismus, aus dessen Verquickung mit einem rigiden Augustinismus der Kirche allerdings sehr große Gefahren erwachsen konnten, wie del Vio selber in seinen ämtlichen Beziehungen zu Luther's Sache persönlich zu erfahren

Gelegenheit hatte.[1] Die auf die Restitution der Via antiqua gerichteten Bestrebungen zielten aber keineswegs auf die Herstellung einer Einheit der scholastischen Lehrweise ab, wie schon daraus hervorgeht, daß die verschiedenen Ordensschulen eben nur auf Resuscitation der ihnen speciell eigenen Lehrtraditionen (Thomismus, Scotismus, Ägydianismus) bedacht waren, und andere Ordensgenossenschaften, welche keine selbsteigene theologische Lehrtradition hatten, sich nicht jederzeit unbedingt an eine der vorhandenen Lehrtraditionen anschlossen, sondern mehrfach eklektische Verschmelzungen derselben anstrebten.

Zum Versuche einer durchgreifenden Unification der scholastisch-theologischen Lehrweise kam es erst im Laufe des 16. Jahrhunderts, und den Anstoß dazu gab unstreitig das große Ereigniß des Jahrhunderts, die Reformation, welcher gegenüber eine strengere geistige Sammlung des Katholicismus in sich selber als unabweisliches Bedürfniß empfunden wurde. Eine derartige strengere geistige Selbstconcentrirung des Katholicismus konnte nur auf Grund derjenigen Lehrtradition statthaben, welche eine entschiedene Anerkennung von Seite der Kirche für sich hatte, und deßhalb schon bisher ein überwiegendes Ansehen unter den verschiedenen katholischen Schulen behauptet hatte. Dieß war die Lehrtradition der thomistischen Schule, der einzigen, welche ein vollständig ausgeführtes und systematisch durchgebildetes Corpus doctrinae vorzuweisen hatte. Eben so natürlich war es, daß der Versuch einer Unification der scholastisch-theologischen Lehrweise auf der bezeichneten Unterlage an einer Stätte angebahnt wurde, welche dem geistigen Gährungsprocesse des Reformationsjahrhunderts am meisten ferne gerückt war, und somit die Bedingungen einer ruhig in sich gesammelten, durch keine Kämpfe nach Außen abgezogenen Geistesarbeit darbot. Diese Bedingungen fanden sich dazumal in keinem der westeuropäischen Länder und Reiche außer in Spanien vor; somit war Spanien der natürliche Hort der geistigen Restauration des Katholicismus; und der Ort, an welchem die Initiative hiezu ergriffen wurde, war die Universität Salamanca.

---

[1] Vgl. del Vio's Schrift ad Leonem X P. M. de 17 responsionibus ad diversa praecipue objecta, quae pro Martini Lutheri assertionibus facere videbantur. Opusc. (Lyon, 1558) I, pp. 146 sqq., nebst anderen gegen die Anhänger Luther's gerichteten Schriften III pp. 342 sqq.; sowie die dem Commentar del Vio's zur Secunda Secundae eingestreuten polemischen Bemerkungen gegen Luther.

Die Universität Salamanca, im 13. Jahrhundert vom Könige Alphons IX von Leon gegründet, und 1239 von Ferdinand III, dem Erben Leon's und Castiliens mit jener von Palencia vereiniget,[1] reflectirte im Beginne des 16. Jahrhunderts ganz die Zustände der mittelalterlichen Scholastik, welche nach allen ihren Hauptrichtungen an der Universität vertreten war; es bestand an derselben ein Lehrstuhl der Nominales, neben demselben eine Cathedra Thomae und eine Cathedra Scoti in den mit der Universität verbundenen Schulen beider Orden; der Erklärung der nominalistischen Doctrin wurden in den ersten Decennien des 16. Jahrhunderts die Lehrschriften des Gabriel Biel und Marsilius von Inghen zu Grunde gelegt, an deren Stelle später Durand von St. Pourçain trat, daher dieser Lehrstuhl dann insgemein den Namen Cathedra Durandi führte. Die genannten drei Lehrstühle, durch welche die drei Hauptrichtungen der mittelalterlichen Scholastik vertreten waren, hießen Cathedrae minores; der Inhaber der Cathedra major der scholastischen Doctrin war verpflichtet, seinen Vorlesungen den Text der Sentenzen des Petrus Lombardus zu Grunde zu legen. Franz von Vitoria suchte hierin eine Änderung anzubahnen, indem er dem Texte des Sentenzenwerkes allmälig jenen der Summa theologica des Thomas Aquinas zu substituiren begann, wobei er indeß mit Vorsicht zu Werke zu gehen hatte, weil zur Wahrung der theologischen Meinungsfreiheit keine der drei Hauptrichtungen der mittelalterlichen Scholastik die alleinherrschende sein sollte. Erst 1561 wurde bei einer Reform der Universitätsstatuten die Summa theologica als gemeingiltiges Lehrbuch der Theologie erklärt. Dieses Statut kam unter dem Eindrucke der theologischen Verhandlungen des Trienter Concils zu Stande, und wurde in Verbindung mit der gesammten damit zusammenhängenden Lehrordnung allmälig nicht nur an den anderen spanischen Universitäten, sondern auch in den übrigen katholischen Ländern,

[1] Von den übrigen Universitäten der pyrenäischen Halbinsel, auf welchen im 16. und 17. Jahrhundert die restaurirte Scholastik in Blüthe war, wurden jene in Alcala und Sevilla im Beginne des 16. Jahrhunderts (erstere durch Cardinal Ximenes) gegründet; die Universität Valladolid war 1346 gestiftet worden; die Universität Coimbra wurde durch König Diniz in's Dasein gerufen (ursprünglich in Lissabon 1290, von da 1308 nach Coimbra übertragen), jene zu Evora (seit 1550) war eine Schöpfung des Cardinal-Infanten Heinrich.

namentlich durch den Einfluß der Jesuiten, zur allgemeinen Lehrnorm des theologischen Universitätsunterrichtes.[1]

Franz von Vitoria (1480—1546), nach seiner Vaterstadt im baskischen Gebirgslande zubenannt,[2] trat nach Vollendung der humanistischen Studien in Burgos in den Dominicanerorden ein, und wurde von den Ordensoberen zu seiner weiteren Ausbildung nach Paris gesendet, woselbst er durch seinen Ordensgenossen Peter Crockart aus Brüssel in die Kenntniß der thomistischen Speculation eingeführt wurde. Crockart, ein Schüler des Johannes Majoris, hatte anfangs der Secta Nominalium angehört, nach seinem Eintritte in den Dominicanerorden aber sich den Reales zugewendet. Er veröffentlichte commentatorische Arbeiten über einen Theil der aristotelischen Schriften,[3] sowie über die Schrift des Thomas Aquinas de ente et essentia. Bei Besorgung einer Textausgabe der Secunda Secundae (1512) stand ihm sein Schüler Vitoria zur Seite, der nach Vollendung seiner Lern- und Probezeit das theologische Licentiat erhielt (1522), und sodann nach Spanien zurückkehrte, um zunächst im Ordenscollegium zu Valladolid zu lehren. Vier Jahre später (1526) erlangte er die Hauptlehrkanzel der Theologie an der Universität Salamanca, welche er durch eine Reihe von Jahren innehatte, bis daß ihn Kränklichkeit und körperliche Gebrechlichkeit von derselben zurückzutreten nöthigte (1544). Vitoria machte sich zur Hauptaufgabe die Einführung zeitgemäßer Verbesserungen der scholastisch-theologischen Lehrweise, welche sich gleichsehr auf Inhalt und Form der theologischen Lehrdarstellung bezogen. Er bemühte sich um eine von scholastischen Formlosigkeiten geläuterte Diction, drang auf Vereinfachung des logistischen Apparates

---

[1] Vgl. hierüber die gelehrte Arbeit: „Die vaticanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des XVI. Jahrhunderts (von Vitoria bis Bannez). Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Scholastik." Abgedr. in der Zeitschrift: Katholik, Jahrgang 1884 II, SS. 495 ff., 632 ff.; Jahrgang 1885 I, SS. 85 ff., 405 ff., 503 ff.

[2] Vgl. über ihn Echard et Quetif Scriptt. O. Praed. II, pp. 128 sqq., und Katholik 1884 II, SS. 505 ff.

[3] Quaestiones in singulos Aristotelis libros logicales. Item in Divi Thomae de Aquino opusculum de ente et essentia. Paris, 1509. (Vorausgegangen war: Summularium artis dialecticae, utilis admodum interpretatio super textum Magistri Petri Hispani una cum fructuosis quibusdam quodlibetis. Paris, 1508). — Quaestiones physicales in VIII Libb. Physic. et in III Libb. de Anima. Paris, 1510 u. 1521.

der scholastischen Speculation, und auf eine ausreichende Berücksichtigung der in Schrift und Tradition gegebenen Unterlagen und Quellen der theologischen Beweisführung. Das Letztere war durch die Rücksicht auf die protestantische Anstreitung des katholischen Bekenntnisses gefordert, das Erstere durch die von den Humanisten ausgegangene Discreditirung des mittelalterlichen Scholasticismus dringend nahe gelegt. Vitoria wurde damit der Begründer einer neuen Gestaltung der scholastischen Theologie im Unterschiede von jener des Mittelalters; aus seiner Schule giengen unmittelbar und mittelbar die berühmtesten spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts hervor. Unmittelbare Schüler Vitoria's waren Melchior Canus, Martin de Ledesma, Andreas de Tudela, Mantius de Corpore Christi, möglicher Weise auch Dominicus Soto,[1] sofern dieser den von Vitoria 1516—1520 in Paris gehaltenen theologischen Vorlesungen angewohnt haben dürfte. Melchior Canus (1509—1560), welcher in Salamanca seine philosophischen Studien unter der Leitung des Diego de Astudilla, die theologischen unter der Leitung Vitoria's zurücklegte, wurde 1531 Lehrer an der Ordensschule der Dominicaner in Valladolid, und erlangte 1542 die erste theologische Cathedra an der hohen Schule zu Alcala; 1546 rückte er in die durch Vitoria's Tod in Salamanca erledigte Stelle ein, und hatte daselbst einen Bartholomäus de Medina, Dominicus Bannez und den Augustiner Ludwig de Leon zu Hörern. In den Jahren 1551 und 1552 war er als kaiserlicher Theolog am Trienter Concil anwesend, und wurde in letzterem Jahre zum Bischof der canarischen Inseln ernannt. Er verzichtete aber bald auf dieses neue Amt und kehrte nach Spanien zurück, wo er theils den Studien lebte, theils in den Geschäften seines Ordens und als Rathgeber am königlichen Hofe thätig war. Ein verdunkelnder Schatten fällt in sein Leben durch sein Zerwürfniß mit seinem Ordensgenossen Bartholomäus Carranza, das aus der Zeit seiner Lehrthätigkeit in Valladolid her datirte, und sich bis in seine letzten Lebensjahre erstreckte, in welchen er an dem durch König Philipp II gegen Carranza, damaligen Erzbischof in Toledo, wegen Verdachtes der Häresie eingeleiteten Processe betheiliget war. — Vitoria's zweitgenannter Schüler, Martin von Ledesma († 1584), wurde vom portugiesischen König Johann III an die Hochschule zu Coimbra berufen; Mantius de Corpore Christi

[1] Vgl. Katholik 1884 II, S. 634 f.

(† 1576) nahm 1550—1564 die erste theologische Cathedra in Alcala ein, und erlangte nach dem Hintritte des Pedro de Sotomayor, des Nachfolgers des Dominicus Soto im Lehramte, die gleiche Stellung an der Universität Salamanca.

Dominicus de Soto (1494—1560), welcher nach Canus in die erste theologische Lehrkanzel in Salamanca eintrat, hatte gleich Vitoria in Paris Studien gemacht;[1] 1519 kehrte er nach Spanien zurück, und erlangte ein philosophisches Lehramt in dem Collegium des hl. Ildephons zu Alcala. Nach vierjähriger Verwaltung desselben trat er in den Dominicanerorden ein, und wurde in demselben gleichfalls zunächst für die Unterweisung der jüngeren Ordensgenossen in der Philosophie verwendet. Im Jahre 1532 errang er in dem vorschriftmäßigen Wettbewerbe den zweiten theologischen Lehrstuhl an der Universität Salamanca, welchen er durch eine Reihe von Jahren an der Seite Vitoria's innehatte. In den Jahren 1545—1547 war er als kaiserlicher Theolog an den Verhandlungen des Trienter Concils betheiliget,[2] wurde hierauf an den Hof des Kaisers Karl V berufen, der ihn auch zum Bischof von Segovia ernennen wollte. Soto lehnte dieses Anerbieten ab, und schied aus seiner Stellung am kaiserlichen Hofe, um sich in das Kloster seines Ordens in Salamanca zurückzuziehen. Nach der Erhebung des Canus zum Bischofe trat er in die hiedurch erledigte theologische Cathedra ein, welche er durch vier Jahre verwaltete; nach Ablauf derselben erhielt er einen Substituten in Ambrosius von Salazar,[3] der, obschon noch ein junger Mann, in demselben Jahre wie Soto starb. Soto's Nachfolger waren, wie schon erwähnt, Petrus de Sotomayor (1560—1564),[4] dem als zweiter Lehrer der Theologie Johann de la Penna (Peña) zur Seite trat,[5] und Mantius (1564—1576). Letzterer hatte in den letzten Jahren seines Lebens den Bartholomäus de Medina (1527—1581), einen

---

[1] Über die große Zahl der Studirenden aus der pyrenäischen Halbinsel in Paris und über die zur Leitung ihrer Studien daselbst getroffenen Vorkehrungen vgl. Katholik 1884 II, SS. 633 ff.

[2] Näheres hierüber Katholik 1884 II, SS. 638—643.

[3] Vgl. über denselben Echard et Quetif II, p. 168; Katholik 1885 I, S. 166.

[4] Vgl. über ihn Katholik 1885 I, SS. 170 ff.

[5] Vgl. über denselben Echard et Quetif II, p. 191; Katholik 1885 I, SS. 167 ff.

[6] Vgl. über ihn Echard et Quetif II, p. 256; Katholik 1885 I, SS. 174 ff.

Schüler des Canus und Sotomayor als Inhaber der Cathedra Durandi zur Seite, welchem, da er nach des Mantius Tode in dessen Stelle eingerückt war, von den Ordensoberen der Auftrag zu Theil wurde, das gesammte literarische Material, welches sich seit Vitoria's Auftreten zu Salamanca im Dominicanerconvente daselbst angehäuft hatte, und die Lehrunterweisungen Vitoria's und seiner Nachfolger enthielt, in einem Gesammtwerke zusammenzufassen. Dieses Werk kam in der Gestalt eines Commentars zur Summa theologica des heiligen Thomas zu Stande, aber nicht vollständig; zum Drucke gelangte nur der Commentar zur Prima Secundae[1] und zum dritten Theile der Summa.[2] Die von ihm hinterlassenen handschriftlichen Vorarbeiten zur Commentirung der übrigen Theile der Summa lagen seinem Amtsnachfolger und Erben seines Auftrages Dominicus Bannez (1528—1604) vor, welcher unter Canus, Diego de Chaves,[3] Domingo de las Cuevas,[4] Sotomayor und Vincente Barron[5] sich zum Theologen gebildet hatte. Bannez ergänzte das von Medina begonnene Werk durch die von ihm veröffentlichten Commentarien zum ersten Theile der Summa[6] und zur Secunda Secundae.[7] Er soll auch über den dritten Theil der Summa einen Commentar hinterlassen haben, welchen Nicolo Antonio[8] im Kataloge der Altempsischen Bibliothek verzeichnet vorfand.[9] Der neueste Durchforscher des Handschriftenschatzes dieser Bibliothek macht von diesem letzten Theile der Arbeit des Bannez keine Erwähnung; aus seinen Angaben[10] geht indeß hervor, daß die durch den Druck veröffentlichten Werke der Theologen der neuen Salmanticenser Schule bei weitem nicht Alles erschöpfen, was von den Arbeiten derselben handschriftlich vorliegt.

---

[1] Salamanca, 1577 u. 1582; Venedig, 1586; Cöln, 1619 u. ö.

[2] Salamanca, 1578, 1584, 1596; Venedig, 1582; Cöln 1618 u. ö.

[3] Vgl. über Chaves Echard et Quetif II, p. 305; Katholik 1885 I, SS. 161 ff.

[4] Vgl. Katholik 1885 I, S. 165 f.

[5] Vgl. Katholik 1885 I, S. 105 f.

[6] In 2 Foliobänden: Salamanca, 1584, 1588.

[7] 2 Foliobände: Salamanca, 1584, 1594.

[8] Bibliotheca Hispana, 1672.

[9] Über die Entstehung und Geschicke der seit Benedict XIV mit der vaticanischen Bibliothek vereinigten Bibliotheca Altempsiana vgl. Katholik 1884 II, SS. 503 ff.

[10] Katholik 1885 I, SS. 520—522.

Das Wichtigste und Bekannteste, was von den Theologen der neuen Schule außer den genannten Commentarien Medina's und Bannez' zur Summa theologica veröffentlichet wurde, sind die Loci theologici des Melchior Canus,[1] Carranza's Summa conciliorum,[2] Soto's Libri tres de natura et gratia ad Concilium Tridentinum[3] und Libri X de justitia et jure ad Carolum Hispaniarum Principem.[4] Außerdem sind hervorzuheben Vitoria's Relectiones[5] und Soto's Commentarii in quartum Sententiarum.[6] Soto war auch als Exeget thätig, wie sein Commentar zum Römerbrief,[7] der von ihm in seinem Commentar zum vierten Buche der Sentenzen erwähnte aber ungedruckt gebliebene Commentar zum Matthäusevangelium, und seine Annotationes[8] zum Commentar des Franciscaners Joh. Ferus über das Johannesevangelium bekunden.

Am schwächsten ist in der schriftstellerischen Thätigkeit der neuen Schule das philosophische Fach vertreten; die von Soto gemachten Anläufe zur Schaffung eines philosophischen Lehrcurses blieben ohne Nachwirkung; seinen Commentaren zu den logischen und physikalischen Schriften des Aristoteles[9] treten bloß ein paar Arbeiten verwandten Inhaltes von Bannez zur Seite.[10] Es blieb den spanischen und

---

[1] De locis theologicis libri XII. Salamanca, 1563; Löwen, 1564 und 1569; Venedig, 1567; Cöln, 1574 u. ö. — Eine nähere Würdigung der Bedeutung dieses Werkes in uns. Geschichte des Thomismus SS. 476 ff.

[2] Venedig, 1546, 1566; Paris, 1564; Lyon, 1574 u. ö.

[3] Venedig, 1547; Antwerpen, 1550; Salamanca, 1561, 1570, 1577; Medina, 1579 u. ö.

[4] Salamanca, 1556, 1569, 1580; Lyon, 1582 u. ö.

[5] Relectiones duodecim theologicae in duos libros distinctae. Lyon, 1557; Salamanca, 1565; Ingolstadt, 1580 u. ö.

[6] 2 Voll. fol. Salamanca, 1577, 1560; Venedig, 1569 u. ö.

[7] Salamanca, 1551.

[8] Salamanca, 1554.

[9] In dialecticam Aristotelis Commentarii (auch unter dem Titel: In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorias, librosque de demonstratione). Salamanca, 1544, 1566, 1574; Venedig, 1574, 1587. — In VIII Libros Physicorum Commentarii et Quaestiones. Salamanca, 1545, 1572; Douay, 1613.

[10] Das Bedeutendere hievon sind Bannez' Commentarii et Quaestiones in libros Aristotelis de generatione et corruptione (1 Vol. fol.). Salamanca, 1585; Venedig, 1596; Cöln, 1614.

portugiesischen Jesuiten vorbehalten, die von der Salmanticenser Schule in's Werk gesetzte Restauration der scholastischen Theologie durch eine in großem Stile unternommene Restauration und Weiterbildung der scholastisch-mittelalterlichen Peripatetik zu ergänzen, und ein methodisches Studium der Werke des Aristoteles anzubahnen. Damit hieng ein grundsätzliches Fußen der Jesuiten auf der natürlichen Welterfahrung zusammen, welches auch der auf dieselbe gebauten wissenschaftlich theologischen Anschauung einen bestimmten Charakter aufdrückte und jenen geistigen Gegensatz begründete, der in den Streitigkeiten zwischen Molinisten und Banneziten zu Tage trat. Wir erkennen in diesem Gegensatze ein heilsames Ferment des theologisch-wissenschaftlichen Denklebens innerhalb der katholischen Kirche; der Molinismus trat nach einem alle historische Entwickelung bedingenden Gesetze als die dialektisch geforderte Antithese zum Bannezismus in's geschichtliche Dasein. Er hatte die Bestimmung, der Absorption der Philosophie durch die Theologie entgegenzuwirken, und die Vermittelung der gläubig-tiefen christlichen Anschauung mit dem natürlichen Weltbewußtsein in einem höheren Dritten anzubahnen. Dieses höhere Dritte ist nun zweifelsohne der Standpunct der Idee, welcher das natürliche Erfahrungsbewußtsein transcendirt, und damit die Hineinbildung des Inhaltes desselben in das seiner Natur nach ideale Glaubensbewußtsein ermöglichet.

Das Zurücktreten der philosophischen Studien hinter die theologischen Studien in der Salmanticenser Schule des 16. Jahrhunderts war einerseits in den geschichtlichen Entstehungsursachen dieser Schule und in den Zielen, welche sich dieselbe gesetzt, andererseits in den geistigen Zeitverhältnissen und in den durch dieselben nahegelegten drängendsten Angelegenheiten begründet. Diese wiesen im Reformationsjahrhundert vor Allem auf die Vertheidigung der kirchlichen Lehre und Ordnung gegen den Ansturm der Reformation, somit auf die Pflege der Theologie hin; die Gründer der Salmanticenser Schule hatten sich von vorneherein die Reinigung der Theologie von den Auswüchsen der Scholastik zur Aufgabe gesetzt, und waren der Ansicht, daß im philosophischen Lehrgehalte der Summa theologica ein ausreichendes Material philosophischer Lehrunterweisung gegeben sei, dessen zweckmäßige Verwerthung im Schulunterrichte vor der Hand vollkommen ausreiche. Dem ersten Elementarunterrichte in der Philosophie

dienten die Summulae, deren eine von Soto,[1] die andere von Bannez[2] abgefaßt wurde; durch diese wurde die Einführung in die Dialectica Aristotelès vorbereitet, die gleichfalls von Soto und Bannez für den Schulunterricht bearbeitet wurde; an diese schloß sich die Unterweisung in der aristotelischen Weltlehre an, deren Erläuterungen durch Soto und Bannez oben erwähnt wurden. Diese dreifach abgestufte philosophische Vorschule konnte zur Einführung in den philosophischen Lehrgehalt der Summa theologica für ausreichend erachtet werden.

Dominicus Soto, der, wie er selber sagt,[3] zuerst nach nominalistischer Lehrweise unterwiesen, und später durch seinen Eintritt in den Dominicanerorden zur genaueren Befreundung mit der Doctrin der Reales veranlaßt worden war,[4] gab sich in der Beurtheilung der aus der geschichtlichen Entwickelung der mittelalterlichen Scholastik herausgewachsenen differenten Richtungen einer gewissen Weitherzigkeit hin, welche ihm allerdings auch durch die an den spanischen Universitäten dazumal obwaltenden Verhältnisse nahegelegt war. Kam es doch vor, daß ein Mitglied seines Ordens, Alphons de Luna, Schüler Medina's,[5] in dem Franciscanerkloster zu Salamanca zeitweilig die Cathedra Scoti innehatte, und von dieser auf die Cathedra Durandi übergieng.[6] Der berühmte von Soto hochgehaltene Johann von Medina, welcher dem Franciscanerorden angehörig in Alcala lehrte, war daselbst zeitweilig Inhaber einer Cathedra Nominalium,[7] und legte als solcher G. Biel's Sentenzenwerk seinen Vorlesungen zu Grunde.

---

[1] Bei Echard et Quetif II, p. 172 werden zwei Bearbeitungen der Summulae durch Soto erwähnt, eine ausführlichere vom Jahre 1529, eine gedrängtere aus dem Jahre 1539.

[2] Institutiones minoris Dialecticae h. e. Summulae. Cöln, 1618.

[3] Dialectica (siehe oben S. 10, Anm. 9), in Prologum Porphyrii qu. 1.

[4] Inter Nominales nati sumus, interque Reales enutriti. L. c.

[5] Von Alphons de Luna rührt ein Anhang zu Medina's commentatorischen Arbeiten her: Observationes novae et additiones ad tertiam Partem S. Thomae et ejusdem expositionem per Fr. Bartholomaeum de Medina. Salamanca, 1597. — Über Alphons de Luna vgl. Echard et Quetif II, p. 320; Katholik 1855 I, S. 414.

[6] So berichtet wenigstens Alphonsus Fernandez: Concertatio praedicatoria pro ecclesia catholica contra haereticos, gentiles etc. Accessit notitia scriptorum etc. (Salamanca, 1618) p. 493.

[7] Katholik 1885 I, S. 513.

Demzufolge darf es nicht überraschen, wenn Soto im Eingange zu seinem Commentare über die acht Bücher der aristotelischen Physik erklärt, er sei darauf bedacht gewesen, daß sein Commentar auch außerhalb der Schulen seines Ordens ohne Rücksicht auf die zwischen Realisten und Nominalisten bestehenden Meinungsgegensätze sich brauchbar erweisen möge.[1] Diese Gegensätze bestünden bloß auf dem Gebiete der Universalienlehre und der Metaphysik; sie erklären sich aus der Schwierigkeit der Erkenntniß übersinnlicher Dinge, und erscheinen im Lichte geschichtlicher Würdigung als Einseitigkeiten, deren eine durch die andere hervorgerufen worden ist.[2] Damit ist stillschweigend insinuirt, daß der von Thomas vertretene Conceptualismus die richtige Mitte zwischen beiden Gegensätzen darstelle; Soto hat indeß bei seinem Urtheile über die auf dem Gebiete der Scholastik bestehenden differenten Lehrrichtungen nicht die selbstverständlich gemeingiltige Lehre des heiligen Thomas, sondern vielmehr die Erklärer derselben im Auge, unter welchen er Capreolus und del Vio bevorzugte, ohne ihnen jedoch unbedingt zuzustimmen.[3] Die Universalienfrage betreffend sieht er die Reales im Rechte, hält es aber eben deßhalb für überflüssig, auf dem Unterschiede zwischen Thomisten und Scotisten so schroff zu bestehen, daß letztere als eine von den ersteren unterschiedene Partei erscheinen, wie sein Landsmann Antonius Coronel, unter dessen Leitung in Paris er zuerst in das Studium der Philosophie eingeführt worden

---

[1] Liberum lectorem deprecor, sane qui in verba magistri non adeo juraverit, ut ne plus authorum nomina aestimet, quam pondus rationum perpendat. Eo praesertim, quod Nominalium Realiumque diversa nomina in opinionibus penitus de universalibus et fere de distinctionibus metaphysicis locum habent; in reliquis vero, quae ad naturalem philosophiam attinent, non est cur haec factionum symbola fovere contendamus.

[2] Universalia, eo quo remotissima sint a sensibus, cognitu sunt difficillima. Reales naturas eorum plus nimio perscrutantes rem fecerunt obscuram; Nominales vero, quo Realium anfractus fugerent, omnia ad nomina revocarunt. Unde cum duae sint partes scientiae, altera ut rem intelligas, altera ut credas, rem utique fecerunt difficillimam, illi quidem ad intelligendum, hi vero ad credendum. Dialectica, Prolog. Porphyr., qu. 1.

[3] Vgl. Katholik 1884 II, S. 652 f. — Über Vitoria's Verhalten zu Capreolus und del Vio ebendas. S. 521. An diese Beiden sich zu halten wurde 1551 den Dominicanertheologen durch einen besonderen Beschluß des Ordenscapitels zur Pflicht gemacht: S. 522.

war,[1] ehe er ſich an Crockart anſchloß, urgirt hatte.[2] Aber auch der Unterſchied zwiſchen Realiſten und Nominaliſten iſt nicht ſo groß und tiefgreifend, wie man beiderſeits glauben zu machen bemüht iſt.[3] Die Ausgleichung zwiſchen beiden iſt in dem Satze gegeben, daß zwar das Universale in den Dingen iſt, die Univerſalität als ſolche aber nur objective im Intellecte iſt.[4] Sofern alles in der Wirklichkeit Vorhandene als ein Individuelles und Singuläres exiſtirt, iſt es wol richtig, mit den Nominaliſten zu ſagen, daß die individuellen und ſingulären Dinge Gegenſtand unſerer Erkenntniß ſind; aber das unmittelbare Object der intellectiven Erkenntniß ſind doch nicht die Singularia als ſolche, ſondern der durch das ſinguläre Object bedeutete Concept, mittelſt deſſen das ſinguläre Ding intellectiv faßbar wird. Daß dieß die wahre Meinung des Ariſtoteles ſei, haben auch die Scharfſinnigeren unter Jenen, welche man zur Nominaliſtenpartei zu zählen pflegt, nicht verkannt,[5] und haben ſich deßhalb förmlich als

---

[1] Über die zu Anfang des 16. Jahrhunderts an beſtimmten Collegien in Paris lehrenden Spanier und Portugieſen: Katholik 1884 II, S. 633 f.

[2] Neque adeo necessarium existimo tres vias hic distingere, quod quidam ex Nominalibus, civis noster, his temporibus introduxit, cum inter S. Thomam et Scotum videbimus uno et forte altero loco et quidem parum admodum differre. Dialectica, Porphyr. Prolog. qu. 1.

[3] Animadverte quod sit minima differentia inter Reales et Nominales. Enimvero Nominales dicunt conceptum illum „homo" et quemcunque universalem abstrahi a convenientia universali reperta in rebus. Reales dicunt, conceptum illum formalem significare rationem illam communem, a quo formatur talis conceptus, neque aliam confingunt naturam communem, illi inquam, qui Aristotelem et veritatem penetrant. Quemadmodum non deberent negare et Aristotelem et universalem modum loquendi philosophorum. L. c.

[4] Conclusio est S. Thomae 1 qu. 85, art. 2 et alibi frequenter, ubi distinquit, quod universale duo dicit, scil. naturam ipsam seu rationem communem, et praeterea intentionem intellectus, a qua denominatur universale. Primum vocatur substractum seu materiale significatum, et secundum vocatur formale seu per se significatum. Primum est in rebus, secundum est objective in intellectu. Quod est dicere, res ipsas singulares in essendo, quatenus sunt objecta horum conceptum: homo, animal et similium, sunt universalia. Quare universale nunquam est in rebus separatum, sed solum per intellectum. Ibid.

[5] Revera nemo, qui fuerit in Aristotele versatus, negare potest universalia in rebus. Unde Burlaeus, qui in Summulis fuit nominalis, et Paulus Venetus egregius Gregorii Ariminensis discipulus, postquam Aristotelem legerunt, non potuerunt asserere universalia ad modum Realium. Et Paulus

Realisten bekannt. Wenn die Conceptus communes des Intellectes wahr sein, die Universalien aber nicht ein von den singulären Dingen geschiedenes Reich der Existenzen constituiren sollen, so müssen die Universalien in den Dingen sein, und können nur im Denken von denselben unterschieden sein. Vor der im Denken vollzogenen Abstraction der Species sensibiles von den sinnlichen Vorstellungen sind die Dinge keine Universalia in actu; nichts desto weniger aber sind die Species und Genera der Dinge an sich und vor aller Denkabstraction in der Wirklichkeit der Dinge vorhanden.[1] Die Scotisten lassen ihren Meister behaupten, daß die Specieität und Generität in den Dingen durch den Abstractionsact erzeugt werde; Soto läßt es indeß dahingestellt sein, ob dieß die Meinung des Scotus war.[2] Eine wirkliche Differenz obwaltet zwischen Scotus und Thomas darin, daß Scotus zwischen die Distinctio realis und Distinctio rationis als dritte Art von Unterscheidung die Distinctio formalis einschiebt, welche in Bezug auf zwei universalistische Bestimmtheiten einer Sache statt hat, welche nicht von einander ausgesagt werden können z. B. Humanitas und Animalitas, obschon beide vom Menschen, in welchem sie vereiniget sind, auszusagen sind. Thomas erklärt den Unterschied dieser beiden Bestimmtheiten ausdrücklich für eine bloße Distinctio rationis, und zwar mit Recht, weil, obschon die Humanitas etwas in sich faßt, was im Begriffe der Animalitas als solcher nicht unmittelbar enthalten ist, dieses doch nicht vom Begriffe der Animalitas ausgeschlossen, vielmehr, wenn auch dunkel und unbestimmt, in demselben enthalten ist. Wäre die Humanitas von der Animalitas formaliter unterschieden, so müßte auch Homo vom Animal formaliter unterschieden sein. Da dieß sicher nicht der Fall ist, so ist die von Scotus eingeführte neue Distinction überflüssig und verwirrend.[3]

---

contrariam opinionem non vocat Nominalium sed Occhamistarum, quam dicit esse Heracliti et Epicuri. Ibid.

[1] Dialectica, Porphyr. Prol., qu. 2.

[2] Forsan Scotus non vult aliud dicere, quando dicit universalitatem esse in re, nisi quod res denominatur universalis. Nam 4 dist. 1, qu. 2 dicit universale esse ens diminutum, quod habet solum esse objectivum in anima. Dialectica, Porphyr. Prol., qu. 3.

[3] Cum hujusmodi distinctiones sint obscurae et creditu difficiles, non sunt plures in scholas intromittendae quam illae quas ratio convicerit. L. c.

Soto[1] will der durch Scotus in Aufnahme gebrachten und seither fast allgemein recipirten Annahme nicht entgegentreten, daß jede einzelne Demonstration einen besonderen Wissenshabitus begründe, und deßhalb jede Wissenschaft ein Complex solcher besonderer Habitus sei. Auch die Thomisten seien in dieser Hinsicht unter sich nicht einig; während nämlich del Vio an der Ansicht festhält, daß jede Wissenschaft eine Qualitas simplex sei, läßt es Capreolus zweifelhaft, ob Thomas jede der einzelnen Wissenschaften als eine Collectio specierum oder als Qualitas simplex angesehen habe. Nach Soto unterliegt es keinem Zweifel, daß Thomas die Wissenschaft einzig als Habitus des Subjectes (ex parte potentiae ad judicandum) unter Abstraction von der Vielheit der unter einen bestimmten einheitlichen Gesichtspunct fallenden Objecte in's Auge gefaßt habe; auch ist diese Auffassung der Wissenschaft die dem natürlichen Sinne entsprechende, während die entgegengesetzte auf die absurde Annahme hinführt, daß es eine Mehrheit der Wissenschaften jedes Namens, also mehrere Logiken, Physiken u. s. w. gebe.[2]

Gemeinsames Object aller Wissenschaften ist das Universale als dasjenige Element, in welchem alle wissenschaftliche Erkenntniß sich vermittelt.[3] Das Universale kann aber in doppelter Beziehung in's Auge gefaßt werden, je nachdem es entweder für sich allein, oder als Substrat der Intentiones secundae betrachtet wird. Daher die Grundtheilung der Wissenschaften in die Scientiae reales[4] und in die Wissenschaft der Logik,[5] soweit diese als Inbegriff der Scientiae

[1] Dialectica, Prooem. qu. 3.

[2] Dieser Erwägung gibt Soto auch in seinen Quaestiones super VIII Libb. Physic. I, qu. 1, concl. 4 Ausdruck: Ridiculum profecto esset dicere, quod sunt diversae philosophiae, illa quae tractat de materia, et illa quae tractat de forma, et quae tractat de loco etc.; sicut ridiculum esset, quod alia est geometria quae tractat de linea, et alia quae tractat de superficie etc. ... et quod in morali philosophia alia esset temperantia, quae praecipit abstinere a carnibus et alia quae praecipit abstinere a vino, quantumvis objecta differant specie.

[3] Dialectica, Porphyr. Prol. qu. 4.

[4] Scientiae reales tractant de universalibus secundum se consideratis, non ut substant intentionibus secundis i. e. tractant de proprietatibus et conditionibus rerum quae conveniunt illis absque operatione intellectus, atque adeo tractant de illis, quatenus significantur nominibus primae intentionis. L. c.

[5] Logica tractat de universalibus quatenus substant intentionibus secundis i. e. tractat de conditionibus universalium quae eis conveniunt per abstractionem

reales genommen wird.[1] Von beiden Arten der Wissenschaften scheidet sich die Metaphysik ab, steht aber zu beiden in Beziehung, indem sie einerseits gleich den Scientiae reales das Reale zum Objecte hat, während die Logik das Ens rationis zum Subjecte hat, andererseits aber gleich der Logik das Seiende unter dem allgemeinsten, über alle Unterschiede und Theilungen hinausgreifenden Gesichtspuncte in's Auge faßt.[2] Soto hat keine Bearbeitung der Metaphysik geliefert, sondern begnügt sich mit den in der Schrift de ente et essentia enthaltenen Darlegungen, als deren maßgebenden Interpreten er del Vio ansieht. Er beruft sich auf denselben in der Erhärtung der Denknothwendigkeit des Seinsbegriffes als eines allgemeinsten, alles Wirkliche umfassenden und zugleich von den Concepten aller wirklichen Dinge formal sich abscheidenden Conceptes.[3] Auf die in formaler distincter Weise geltende Bedeutung dieses Conceptes ist einerseits die Möglichkeit der Metaphysik als einer von der Gotteslehre und Weltlehre verschiedenen Scienz,[4] andererseits die Lehre von der analogischen

---

intellectus, puta quatenus significantur nominibus secundae intentionis aut saltem in ordine ad intellectus operationem. Ibid.

[1] Soto hat in dieser Hinsicht keinen festen Sprachgebrauch. In der Vorrede zum Commentar über die aristotelischen Libros Physicorum bezeichnet er Grammatik, Rhetorik und Dialektik als integrirende Theile der Philosophia rationalis; die Philosophia realis scheidet er in die Philosophia speculativa (Metaphysik, Mathematik, Physik) und practica; die Philosophia practica zerfällt ihm abermals in die activa (Moral) und factiva, unter welche er die einzelnen Artes mechanicas subsumirt. Das Wort Philosophie nimmt Soto im weitesten Sinne, so daß es ihm mit Scientia (Erkennen aus Gründen) identisch ist. Über den Ursprung der Wissenschaften, welche er auf Noe und Adam zurückleitet, vgl. Quaestt. physic. I, qu. 1, concl. 1.

[2] Quemadmodum subjectum Metaphysicae est ens, atque adeo munus ejus est constituere definitiones omnium rerum, ita subjectum Logicae est ens rationis, quod omni enti convenire potest; in universis enim rebus est invenire genus et speciem, et praedicatum etc. Ibid.

[3] Conceptus formalis entis significat unam rationem formalem in objecto ratione abstractam a substantia et accidenti, Deo et creatura. Hanc negant nonnulli ex discipulis S. Thomae, quam Cajetanus in principio statim de ente et essentia optime concedit. Imo videtur mihi Aristoteles eam asserere 4 Metaph text. 7, ubi ait, quod omnibus est praedicamentis commune, esse ens. Dialectica, De praedicamentis generatim, qu. 1.

[4] Ens inquantum est objectum Metaphysicae, quae scientia considerat passiones entis in communi quae conveniunt ei, non inquantum Deus aut substantia etc.; hoc fieri non posset, nisi esset unicus conceptus entis. L. c.

Seinsprädication gegründet, sofern eben der Concept des Seienden nicht in den Concepten der von ihm umfaßten Abstufungen des Seienden aufgeht. Auch hier wird wieder Scotus als Neuerer angeklagt, welcher der Erste die Seinsunivocität alles Seienden behauptet habe, im Widerspruche mit dem von ihm gleichzeitig behaupteten extragenerischen Charakter des Esse als solchen, und im Widerspruche mit der Lehre des Aristoteles.[1] Die Nominalisten Marsilius und Buridan anerkennen zwar, daß das Esse von der Substanz und den Accidenzen nicht in univokem, sondern in analogischem Sinne prädicirt werde, müssen aber, um diese ihre Annahme aufrecht erhalten zu können, zu der Behauptung Zuflucht nehmen, daß das Esse der Substanz und der Accidenzen unter zwei formal verschiedene Concepte falle, welche sich wie Animal vivum und Animal pictum zu einander verhalten. Diese Auskunft beweist aber nur, daß die Nominalisten, wenn sie den Begriff des Ens ernstlich nehmen und das Esse der Accidenzen nicht zu einer reinen Äquivocität herabdrücken wollen,[2] die von Scotus behauptete Univocität des substanziellen und accidentellen Esse nicht ablehnen können.

Wir entnehmen aus dem Gesagten, wie Soto in seiner Dialektik die Anschauungsweisen der thomistischen Ontologie gegenüber den ab-

---

[1] Soto führt eine Reihe aristotelischer Stellen vor, welche die Univocität des substanziellen und accidentellen Seins ausschließen. In Bezug auf die von Scotus zur Erhärtung der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins angeführte Stelle 2 Metaph. text. 4 (Metaph. I, β, p. 993 b, lin. 23—27) bemerkt Soto: Aristoteles analogiam entis inter Deum et creaturam vocat univocationem, quia magis accedit ad univocationem, quam analogia entis de decem praedicamentis, eo quod simpliciter ens dicitur de Deo et de creatura. Ibid.

[2] Die analogische Prädication constituirt nach Soto allerdings eine besondere Species der Äquivocation, welche aber eben als besondere Species von der reinen Äquivocation zu unterscheiden ist, und sich als Mittleres zwischen univoke und äquivoke Prädication einschiebt: In mente ultimata potest esse analogia, quae est species aequivocationis, tametsi libro I Summularum negavimus in mente esse aequivocationem; tunc enim nobis erat res cum Summulistis et ideo definivimus terminum aequivocum esse, qui mediantibus diversis conceptibus significat res; unde cum conceptus ultimatus per se significet, non poterit hoc modo esse aequivocus nec analogus. At vero cum unus conceptus formaliter per se significet unam rationem objectivam, quae non eadem simpliciter sed proportionaliter est in suis significatis, principaliter in uno et per attributionem in aliis, hoc modo concedimus analogiam in mente ultimata, quamvis aequivocatio non sit illic possibilis. Ibid.

weichenden Auffassungen der scotistischen und nominalistischen Doctrin sicherzustellen bemüht ist. Ähnlicher Weise bemüht sich Soto in seiner Erklärung der aristotelischen Physik, die Grundlehren der metaphysischen Ätiologie der thomistischen Doctrin an's Licht zu stellen; und so gestalten sich ihm seine beiden philosophischen Arbeiten zu einer Vorschule der thomistischen Theologie, zu einer vorläufigen Verständigung über die in der Summa theologica ausgeprägten ontologischen und metaphysisch-ätiologischen Anschauungen. Soto legt auf eine gründliche Schulung in der aristotelischen Kosmologie hohen Werth, und bekennt, daß die durch ihre Verquickung mit einem spinosen Scholasticismus verursachte Discreditirung derselben ihm zum Anlasse geworden sei, sich in einer rationellen und sachgemäßen Erklärung derselben zu versuchen;[1] und dieß um so mehr, da es ohne eine solche Erklärung an einem soliden Untergrunde des Studiums der thomistischen Theologie fehle. Soto scheidet seine Aufgabe in zwei Theile; in dem einen Theile seiner Arbeit gibt er eine Erklärung des Textes der acht Bücher der aristotelischen Physik,[2] in dem anderen Theile faßt er den Lehrinhalt der

[1] Laborem hunc nostrum, si modo ex sententia successerit, non adeo supervacaneum fore arbitror. Cum enim antiqui Aristotelis expositores, plus forte nimio per fragrosa metaphysicorum loca vagantes philosophiam sub-obscuram prolixamque fecissent, posteri tum demum horum satietate defessi ipsum cum glossatoribus suis Aristotelem negligentes ac deserentes ad quaestiones defecerunt, in quibus disputandis ac definiendis (quod citra cujuspiam notam dixerim) non adeo multum aut rationi aut Aristotelis testimonio incubuisse videntur, sed quas pro suo quisque arbitrio movebant, de suo subinde capite terminabant. Quo nimirum usu venisse videmus, ut Parisienses ipsi, in quibus ratio haec studiorum praecipue vigebat, scholasticam philosophiam prorsus abjecerint. Unde non possum illis non damnum aliquod et literarum jacturam metuere. Enimvero ut barbaries illa sophismatum, quam dum illic agebamus, praesentes ipsi vidimus, perniciosa erat, ita Aristotelis cognitio (qui sine Theseo neutiquam adiri potest) et quaestionum disputatio certa ratione moderata ad rerum cum humanarum tum etiam divinarum notitiam apprime est necessaria. Praef. in Comm. Libb. Physic.

[2] Er legt der Erklärung die lateinische Übersetzung des Franciscus Vatablus zu Grunde, welcher er in Bezug auf Treue und Correctheit den Vorzug vor jener des Argyropulos gibt. In der Textauslegung will er den fast zur Vorschrift gewordenen Anschluß an Averroes beseitiget sehen, bricht somit mit der Commentirungspraxis der italienischen Thomisten des 15. Jahrhunderts: Non mihi videor intelligere, cur Commentator in tanto sit habitus pretio, ut par fere negotium sit expositoribus Aristotelis Commentatorem et intelligere et defendere, atque Aristotelem ipsum. Nam praeterquam quod pressus sit et lubricus, atque adeo

acht Bücher in einer Reihe von Quästionen zusammen, in welchen die Hauptsätze der aristotelischen Weltlehre formulirt und nach ihrem richtigen Sinne bestimmt werden. Der Lehrstoff der acht Bücher ist in dieser Weise geordnet, daß im ersten Buche von den Principien der Res naturalis (Materie, Form, Privation), im zweiten Buche von den Principien der Scientia naturalis gehandelt wird. Die Principien der Scientia naturalis sind mit dem Begriffe der Natura als Princip der Bewegung und den vier Ursachen alles Seienden und Geschehenden gegeben. Die Bewegung als Passio prima des Subjectes der Scientia naturalis ist Gegenstand der Erörterung des dritten Buches; im vierten Buche wird von Raum und Zeit als den Maßen des Mobile und des Motus gehandelt. Das fünfte Buch geht auf die specifischen Unterschiede, das sechste auf die Partes integrales der Bewegung ein; im siebenten und achten Buche wird vom ersten Beweger gehandelt, und zwar so, daß im ersteren beider Bücher die Nothwendigkeit, im letzteren die Natur des ersten Bewegers, des ersten Mobile und des ersten Motus zur Sprache kommt. Es werden sonach, wie in der Dialektik alle wesentlichen Fragen der scholastischen Erkenntnißlehre, in der Erklärung der acht Bücher der aristotelischen Physik alle wesentlichen Fragen der scholastischen Weltlehre verhandelt; und insofern konnte Soto dafürhalten, in diesen beiden Arbeiten eine für die Bedürfnisse seiner Schüler ausreichende Einführung in den speculativen Lehrgehalt der Summa theologia geboten zu haben.

Bei dem Werthe, welchen Soto auf eine sachgetreue Erklärung des Inhaltes der aristotelischen Physik legt, scheint es angemessen, die Ergebnisse seiner Erklärung dieses Werkes in Kürze vorzuführen. Sie sind in den dem eigentlichen Commentar als zweiter Theil der Arbeit sich anschließenden Quaestiones der einzelnen Bücher niedergelegt.

---

intellectu fere difficilior quam Aristoteles, nescio quid egregium praeclaroque ingenio dignum, nisi unum forsan aut alterum apud Commentatorem legatur, cum tamen erroribus non solum contra fidem, sed contra veram philosophiam sit frequentissimus. Non illi gloriam hanc detraho, quominus hoc nomine fuerit de Aristotele bene meritus, quod cum esset et lingua graeca et aliis tunc temporis expositoribus destitutus, tam multis in locis Aristotelem intellexerit, ob idque tamquam solus inter Latinos merito fuerit receptus: sed tamen, quando tanta jam nunc est expositorum frequentia, et quia lumine fidei illustrati res physicas tractaverunt, non est cur nobis Averroes tantum negotium facessat. Comm. in Libb. Physic. I, c. 1.

Die Quäſtionen des erſten Buches betreffen das Subject der Scientia naturalis, und das richtige methodiſche Vorgehen in der Gewinnung ihrer Sätze über die Conſtituenten und Principien der Res naturales. Als Subject der Scientia naturalis iſt nicht, wie Albert d. Gr. und Ägydius Romanus annahmen, das Corpus mobile,[1] ſondern mit Thomas das Ens mobile zu bezeichnen,[2] jedoch nicht aus dem von einigen Thomiſten angenommenen Grunde, daß das allgemeine Subject einer Wiſſenſchaft von Allem, was in den Bereich derſelben als ſubordinirtes Subject fällt, ſich in recto prädiciren laſſen müſſe,[3] ſondern weil das Ens mobile das dem geſammten Lehrinhalte der Phyſik oder Philosophia naturalis vorauszuſetzende Primum notum iſt.[4] Da der Concept des Ens mobile ſachlich ſich mit jenem des Corpus mobile deckt, und nur nach ſeiner logiſchen Bedeutung einen höheren Grad von Allgemeinheit darſtellt, ſo iſt es auch nicht nöthig, mit einzelnen Thomiſten zwiſchen einem doppelten Subjecte der Phyſik: Subjectum totalitatis seu communitatis und Subjectum principale zu unterſcheiden;[5] das Richtige iſt vielmehr dieß, daß ein und

[1] Vgl. Bd. IV, Abtheil. 1, S. 154.

[2] Quaestt. I, qu. 1, concl. 5.

[3] Haec ratio nec est S. Thomae nec verum assumit. Ens enim est subjectum metaphysicae, et tamen non praedicatur in recto de omnibus, de quibus tractat metaphysica, quippe quae tractat de natura accidentium, quae non sunt entia, sed entis entia; et anima est subjectum librorum de anima, quae tamen scientia tractat de potentiis et actibus, quae non sunt anima, sed animae potentiae; et subjectum theologiae est Deus, qui non praedicatur de omnibus contentis in illa scientia. L. c.

[4] Ratio S. Thomae consistit in hoc: Subjectum scientiae est illud, de quo tanquam notissimum supponitur in tali scientia esse primum fundamentum et rationem omnium passionum, quae demonstrantur in tali scientia; nam subjectum est, unde immediate fiunt passiones, et per consequens est fundamentum totius scientiae. Sed motus et quies est prima et potissima passio, de qua physicus considerat; ergo illud est subjectum in physica, de quo tanquam notissimum supponitur esse subjectum et rationes motus. Supponitur tamen tanquam notissimum, quod omne quod movetur est ens, non tamen supponitur sed probatur, quod omne mobile est corpus; ergo ens mobile est subjectum potius, quam corpus mobile. Ibid.

[5] Non est opus distinguere quod est duplex subjectum physicae, aliud scil. totalitatis seu communitatis, et illud esse ens mobile, quod (ut dicunt) in recto praedicatur de toto mobili et de ejus principiis et accidentibus; et aliud subjectum principale, et illud esse corpus mobile, de quo principaliter physica consideret. Haec inquam distinctio non est necessaria, quia ens

dasselbe Subject formaliter loquendo als Ens mobile, materialiter loquendo als Corpus mobile Subject der Physik sei.

Die Principien der Res naturalis können der Zahl nach nicht mehr und nicht weniger als drei sein.[1] Die Erfahrung lehrt, daß alles Generable und Corruptible zwei einander conträr entgegengesetzte Principien seiner Entstehung hat, indem eine generative Thätigkeit nicht ohne gleichzeitige corruptive Thätigkeit statthaben kann; die beiden Principien können auf einander nur unter Voraussetzung eines gemeinsamen Substrates wirken, welches als ihr nothwendiges Subject das mit ihnen zusammenseiende dritte Princip ist. Die beiden einander conträr entgegengesetzten Principien sind Form und Privation, deren Gegensatz ein Reflex des allgemeinsten Gegensatzes von Sein und Nichtsein in der Seinsweise der Res naturalis ist; das ihr Aufeinanderwirken ermöglichende gemeinsame Subject und Substrat ist die Materie. Materie und Form sind die beiden inneren real von einander unterschiedenen Principien der Res naturalis als bestehender; die Privation hat die Bedeutung eines Principes bloß für das Werden der Sache als Terminus a quo des Werdens, und fällt sachlich mit der Materie zusammen, ist indeß dem Begriffe nach von derselben unterschieden, daher deßungeachtet mit Recht von drei Principien der Res naturalis gesprochen wird. Soto glaubt der Auctorität des heiligen Thomas, welcher die Erhaltung der Materie ohne Form für etwas an sich Widersprechendes und darum selbst Gott Unmögliches erklärt, nicht nahezutreten, wenn er das wunderbare Erhaltenwerden der Materie ohne Form als probabel zugibt.[2] Die Materie hat ein

---

mobile, ut est subjectum, non est superius in supponendo ad corpus, nec supponit pro principiis et accidentibus, sed sola ratione est in significando superius. Ibid. Soto verwirft im Zusammenhange damit die von del Vio in dessen Abhandlung de subjecto scientiae aufgestellte Forderung, daß, wenn das Subject einer Scienz durch ein Complexum aus Subject und Accidens ausgedrückt werde, das Accidens mit seinem Subjecte sich müsse convertiren lassen. Linea visualis est subjectum perspectivae, et numerus sonorus subjectum musicae; tamen nec visuale convertitur cum linea, nec sonorum cum numero . . . satis est, quod tale accidens illi soli subjecto conveniat, licet non omni. Illud si esset necessarium, sequeretur, quod ens mobile non esset subjectum physicae, quia aliqua sunt entia, quae non sunt mobilia, sicut Deus et intelligentiae. Ibid.

[1] Quaestt. I, qu. 5.

[2] Quaestt. I, qu. 6.

natürliches Begehren nach der Form, welches sachlich, wie auch die Fähigkeit zur Reception der Form, mit der Entität der Materie zusammenfällt; sie schließt aber als solche nichts von dem, was der Form als solcher angehört, in sich,[1] daher Soto die Annahmen entgegengesetzter Art bei Averroes,[2] Albertus Magnus,[3] Duns Scotus[4] u. A. verwirft. Soto bemerkt zur Ansicht Albert's, daß sie dem Creationsgedanken Eintrag thue;[5] die scotistische Ansicht macht die Substanzialformen undenkbar.[6] Die Ansicht des Averroes, von welcher es bei oberflächlichem Vorgehen scheinen könnte, als ob ihr selbst Thomas zugestimmt hätte,[7] ist deßhalb unhaltbar, weil ihr zufolge die Materie schon vor ihrer Information durch die Substanzialform einen quantitativen Charakter hätte, während die Quantitativität doch wesentlich auf dem Grunde der Substanzialität steht.

Wie es drei Principien der Res naturalis gibt, so vier Ursachen derselben: Die Causa materialis, formalis, efficiens und formalis.

[1] Quaestt. I, qu. 7.

[2] Commentator in libello de substantia orbis tenet, in materia esse perpetuas dimensiones interminatas illi coaevas et incorruptibiles, quae faciunt illam extensam et divisibilem, ut in diversis portionibus materiae recipiantur diversae formae specificae. L. c.

[3] Albertus dixit formas omnes latere in materia secundum quamdam inchoationem; inchoationem autem formae appellat formam secundum essentiam et non simpliciter secundum esse. Ibid.

[4] Est opinio, quam tenet Scotus, in materia esse perpetuam formam corporeitatis, quae facit eam esse corpoream et extensam, et esse communem omnibus generabilibus et corruptibilibus, ex cujus virtute producuntur formae specificae. Ibid.

[5] Si formae sunt in materia ante actionem agentis, non simpliciter producuntur. Ibid.

[6] Forma quaecunque substantialis facit cum materia simpliciter unum quod est actu ens; ergo compositum ex materia et forma corporeitatis est simpliciter unum. Sed forma substantialis non potest subjectari simpliciter in eo, quod est actu ens; ergo si in materia praecederet forma corporeitatis, tunc forma ignis adveniens non esset substantialis, nec faceret simpliciter unum cum priori composito. Ibid.

[7] Commentator non ponit dimensiones interminatas, ut forma educatur de potentia materiae, sed ut sit causa individuationis formarum. Unde Scotus et alii ponentes formam corporeitatis coaevam materiae subsequenter habent ponere istam quantitatem et dimensiones interminatas. Et S. Thomas in 4 dist. 12, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 3 videtur applaudere huic opinioni, nisi attente legatur. Attamen in 1 qu. 76, art. 6 ad 2^{dum} et in Quaest. de Anima art. 9 et alibi saepe manifestat opinionem suam adversus Commentatorem. Ibid.

Der Impuls alles natürlichen Geschehens geht zuhöchst von der Causa finalis aus, durch welche die Causa efficiens in Bewegung gesetzt wird; die Causa efficiens educirt aus der Materie die Form, die ihrerseits selber wieder zu einem mit der Causa efficiens mitwirkenden Actionsprincipe wird.[1] Die Formursache ergibt in ihrer Abtrennung als besonderes, der Causa efficiens subordinirtes Wirkungsprincip den Begriff der Causa secunda im Unterschiede von der göttlichen Causa efficiens als Causa prima. Die Ausbildung der Lehre von den Causis secundis in deren Unterschiede von der Causa prima gehört der christlichen Weltlehre an; der christliche Begriff der Causa secunda ist der einer unter Obmacht und Concurrenz der Causa prima wirksamen geschöpflichen Ursache. Derartige geschöpfliche Wirkungsursachen sind nicht nur die Formprincipien der Gestaltungen der irdischen Materie, sondern auch die ihnen übergeordneten geschöpflichen Causalitäten allgemeinerer Art und höheren Ranges, welche als himmlische Bewegungsmächte auf die geformte irdische Stoffwelt einwirken und ihre Bewegungsimpulse von dem unbewegten ersten Beweger empfangen. Dieses Ordnungsverhältniß der kosmischen Causalitäten hat bereits Aristoteles entwickelt; die unmittelbare Concurrenz Gottes aber mit den Thätigkeiten aller Causae secundae, nicht bloß der höheren, sondern auch der niederen, nicht bloß der allgemeinen, sondern auch der particulären, ist erst auf christlichem Standpuncte, und zwar im Gegensatze zu den emanatianistisch naturalistischen Anschauungen der arabischen Philosophen festgestellt worden.[2] Avicenna läßt unmittelbar durch Gott nur den ersten obersten Engel hervorgebracht werden, dieser brachte in Kraft der ihm von Gott zu Theil gewordenen Wirkungsmacht einen zweiten, dieser einen dritten hervor u. s. w. und so herab bis zum untersten Engel, der den sichtbaren Himmel hervorbrachte; die causative Thätigkeit des letzteren machte die irdische Weltsphäre entstehen. Diese Anschauungsweise thut der absoluten allbeherrschenden und alldurchdringenden Wirkungsmacht Gottes Eintrag; in das entgegengesetzte Extrem verfielen jene christlichen Nominalisten, welche wie Gabriel Biel Alles unmittelbar und ausschließlich durch die Causa prima gewirkt werden lassen, womit der Begriff der Causa secunda auf-

[1] Quaestt. II, qq. 3 et 4.
[2] Quaestt. II, qu. 4.

gehoben wird. Beiden entgegengesetzten Irrthümern liegt dasselbe Denkmotiv zu Grunde, die Meinung nämlich, daß Gott und die Causae secundae nicht zugleich unmittelbare Ursachen desselben Geschehens sein können, indem die Unmittelbarkeit der einen Ursache jene der anderen ausschließe, und umgekehrt. Thomas widerlegt Avicenna's Ansicht auf Grund seiner Lehre von der denknothwendigen essentiellen Präsenz Gottes in den Dingen, welche sich nicht bloß in den bereits bestehenden Dingen als Macht der Erhaltung bekundet, sondern auch beim Werden der Dinge sich wirksam bethätigen muß. Diese wirksame Bekundung der essentiellen Präsenz Gottes kann aber nicht so weit gehen, daß sie an die Stelle der Causae secundae sich setzen würde, weil damit der Begriff der Essenz in einen wesentlich anderen Begriff sich umsetzen würde.[1] Im Übrigen darf nicht verkannt werden, daß diese Schwankungen nach entgegengesetzten Richtungen in der Weiterbildung der aristotelischen Weltlehre durch die Beschaffenheit letzterer veranlaßt worden seien. In dieser ist nämlich zufolge des Festhaltens des Aristoteles an einer ungeschaffenen ewigen Materie die Lehre von der Causa efficiens unvollständig entwickelt worden; Aristoteles kannte keine absolute Causa efficiens, sondern nur eine durch das Vorhandensein der ewigen Materie bedingte Wirksamkeit des ersten Bewegers als oberster Causa efficiens.[2] Seine Welterklärung beschränkte sich, wie Thomas treffend bemerkt, auf Erklärung der particulären Hervorbringungen, ohne den Gedanken des universalen absoluten Hervorbringens, der Hervorbringung des Seienden aus dem Nichtseienden zu erreichen. Er stützte den von ihm entwickelten Zusammenhang des Systems der Weltursachen auf das allbestimmende Durchgreifen einer höchsten Zweckursache[3] als letzter höchster Ursache aller Bewegung und alles Geschehens in der seit ewig vorhandenen Welt.

---

[1] Ex quo sequitur, dictum illud Petri de Alliaco in principio 4 Sentt., scil. quod plus facit Deus quando concurrit cum igne ad producendum ignem, quam si se solo produceret ignem, propterea quod, quando cum igne concurrit, non solum est causa effectus ignis, sed est causa quod ignis calefaciat, certe bona venia dixerim, non esse verum, licet sit a Gabriele et aliis tam celebratum. Quaestt. II, qu. 4.

[2] Quaestt. I, qu. 7.

[3] Quaestt. II, qu. 6.

Mit Beziehung auf die Bewegung als Form und Vehikel alles natürlichen Geſchehens wird von Ariſtoteles bereits die Natur ſelber definirt.[1] Die Bewegung zweckt auf Hervorbringung der Form ab; in der Form actuirt ſich das natürliche Seiende. Wie die Form der Actus des natürlich Seienden iſt, ſo iſt die Bewegung der Actus des potentiell Seienden als ſolchen.[2] Die Bewegung fällt mit Rückſicht auf die Urſache und das Subject der Bewegung unter den Begriff der Actio und Passio, und iſt der Sache nach mit beiden identiſch, obſchon Actio und Passio formaliter differiren.[3] Wie die Actio und Passio ſachlich mit der Bewegung identiſch iſt, ſo ſind die durch Beide connotirten Relationen: die Relatio ab agente und die Relatio ad passum, mit den durch ſie denominirten Subjecten (Agens und Patiens) identiſch. Soto deutet bei dieſer Gelegenheit an, daß er gegen die durch die Nominaliſten in's Werk geſetzte Beſeitigung überflüſſiger Diſtinctionen in der ſcholaſtiſchen Weltlehre[4] nichts einzuwenden habe; er erklärt ſich mit Occam und Gregor von Rimini einverſtanden, wenn ſie den Motus alterationis et augmentationis von dem End-

---

[1] Aristoteles ait, naturam esse principium et causam movendi et quiescendi ei, in quo est primum per se et non secundum accidens. Quaestt. II, qu. 1. Vgl. Aristot. Physic. II, p. 192 b, lin. 13—16.

[2] Motus est actus entis in potentia secundum quod est in potentia. Quaestt. III, qu. 1.

[3] E. g. cum ignis calefacit aquam, idem calor, qui successive reperitur in aqua, est passio qua aqua patitur, et est actio, quia ignis agit; quia vero alia ratione est actio, alia vero ratione est passio, haec formaliter est fasa: actio est passio. Sunt enim duae rationes primo diversae, pertinentes ad diversa praedicamenta, atque adeo differunt genere. Et doctrina haec Aristotelis est perspicua et difficillima, nisi opinionum contentione obtenebrata fuisset. Illi enim, quibus negotium est in illis relationibus anxie perscrutari, quid senserit Herveus, quid Brulifer aut Burlaeus, sexcentas opiniones, distinctiones et conclusiones cumulant. Disputant enim, utrum actio et passio supponant solum pro motu scil. pro calore, qui acquiritur, an vero solum pro relationibus diversis, an pro aggregato ex motu et relatione, an pro fluxu caloris qui distinguitur a calore et relatione, et utrum relatio sit actio distincta ab agente formaliter in illo existens, et utrum praeter relationem, qua ignis dicitur agere, et calorem qui est virtus calefaciendi, sit alia entitas absoluta, quae sit actio agentis; et quid de hoc sentiant S. Thomas, Scotus vel Nominales. Haec vero minoris sunt momenti, quam ut nobis negotium facessant. Ibid.

[4] Vgl. Bd. III, SS. 96 ff.

ergebniß desſelben nicht real unterſchieden ſein laſſen;[1] eben ſo iſt er mit Occam einverſtanden, daß der Motus localis vom Mobile nicht real unterſchieden ſei; die von einigen Thomiſten feſtgehaltene und auch von Gregor vertretene Anſicht, daß der Motus localis mit dem Raume, welchen das Mobile durchſchreitet, identiſch ſei, wird von Soto verworfen.[2] Gemeinhin will Soto gegen die Nominaliſten die durch die Kategorien feſtgeſtellten Denkunterſcheidungen aufrecht erhalten wiſſen; die Verwiſchungen derſelben leiſten einer undisciplinirten Denkwillkür Vorſchub, und heben die Solidität eines wiſſenſchaftlichen Vorgehens auf.[3] Er beſtreitet deßhalb die nominaliſtiſche Behauptung,

---

[1] Si quispiam percunctetur, quid addit qualitatem esse in fieri supra qualitatem? dico, quod nihil addit quam relationem puta habitudinem continuae tendentiae ad terminum ad quem, dummodo non censeatur esse rem distinctam sed modum et aliqualiter se habere qualitatis sola relatione distinctum. Unde in re non differimus a schola nominalium, sed solum in modo loquendi. Quod enim ipsi appellant connotationes terminorum, nos appellamus distinctionem rationis. Ajunt enim, quod hoc nomen motus supponit pro qualitate connotando, quod sit in fieri; et hoc nomen actio pro eadem qualitate connotando, quod sit ab agente. Nos tamen dicimus, quod motus est illa qualitas ea ratione, qua est in fieri, et actio est eadem qualitas ea ratione, qua fit ab agente. Est tamen in modo loquendi latissima differentia. Concedunt enim ipsi, quod acquisitio qualitatis est ipsa qualitas, quae acquiritur; Aristoteles vero et omnes philosophi negarent illam, sicut negant illam: calor est calefactio. Itaque illa aliqualiter se habere diversa, quae Nominales concedunt, deberent sufficere ad negandum similes propositiones in sensu formali, postquam pertinent ad diversa praedicamenta. Calor enim est in praedicamento qualitatis, sed motus est in praedicamento actionis vel passionis. Ibid.

[2] Respondetur ad Gregorium, quod analogia non est inter qualitatem, quae acquiritur motu alterationis, et loca materialiter accepta, quae acquiruntur per motum localem; sed inter qualitatem et loca formaliter loquendo scil. ut connotant ubi, quae sunt in me et identice sunt ego ipse, unde identice loquendo motus localis est mobile ipsum consideratum, quatenus continuo est in alio et in alio loco, scil. quatenus modo est in alio loco, quam fuit immediate ante hoc et erit immediate post hoc. Quare sicut qualitas, quando est in esse quieto, desinit esse motus, ita ubi in esse acquisito desinit esse motus. Ibid.

[3] Nominales concesserunt res diversorum praedicamentorum formaliter de se ipsis praedicari; cum tamen artificium praedicamentorum fuit distinquere res, quae sunt primo diversa. Quod quidem artificium (bemerkt Soto nebenher gegen die Realiſten) satis salvatur per istas distantias rationis seu formales, quod idem est; nam ista distinctio sumitur penes diversas diffinitiones quidditativas rerum. Alia enim est diffinitio quidditativa motus et alia diffinitio

daß der von einem Körper ausgefüllte Raum oder Locus corporis d. i. die Oberfläche des Körpers nichts vom Körper Unterschiedenes sei;[1] dieß sei identisch mit der Behauptung, daß die Quantität nichts von der Res quanta Unterschiedenes sei, und hebe in seinen letzten Consequenzen den denknothwendigen Unterschied der Quantitätskategorie von der Substanzkategorie auf.[2] Im Einklange hiemit verwirft er auch Occam's Identification der Zeit mit dem Mobile primum,[3] stimmt ihm aber darin bei, daß die Zeit nicht ein von der Bewegung real unterschiedenes Accidens sei.

Da die Generation oder substanzielle Hervorbringung an sich nicht unter den Begriff der Bewegung fällt, so steht diese nur zu drei anderen Kategorien, nämlich jenen der Qualität, Quantität und des Ubi in einer inneren Beziehung als alterative, augmentative und örtliche Bewegung.[4] Das Bemühen des Duns Scotus, die Bewegung mit der Relationskategorie in innere Verbindung zu bringen, wird von Soto umständlich erörtert und bekämpft.[5] Durch die Beziehung der Bewegung auf Hervorbringung einer quantitativen, qualitativen oder örtlichen Bewegung ergeben sich die drei allgemeinsten Genera der Bewegung, deren jede eine besondere Species in sich schließt. Bei der Willkür und Unberathenheit der Nominalisten und der Neueren insgemein in Betreff der Speciesunterschiede der Bewegung[6] hält es Soto für an-

---

quidditativa quantitatis; unde non vocamus distinctionem rationis, eo quod motus vel actio sit entitas rationis; sunt enim identice entia realia, puta qualitas; sed quia per solam considerationem intellectus distinquimus inter calorem et motum, considerando illa tanquam duo. Ibid.

[1] Quaestt. IV, qu. 1. Non mordicus contendo — bemerkt Soto daselbst — quantitatem distinqui a re quanta (licet id tamen opinor) sed ostendo, illam esse mentem Aristotelis.

[2] Vgl. auch Dialectica, Praedicament. Quant. qu. 2.

[3] Quaestt. IV, qu. 4.

[4] Quaestt. V, qu. 2.

[5] Die zwischen Thomas und Duns Scotus bestehenden Differenzen in Bezug auf die Auffassung der Relationskategorie werden von Soto in seiner Dialectica, Praedic. ad aliquid umständlich erörtert. Er vertritt gegen Scotus den Satz, daß keine Relation von ihrem Fundamente real unterschieden sei, als die eigentliche thomistische Ansicht, wobei er übrigens bemerkt, daß Capreolus abweichender Ansicht sei und nach des Soncinas' Dafürhalten sich weder bei Thomas, noch bei Aristoteles oder Averroes genauere Angaben fänden.

[6] Quid requiratur ut motus sint ejusdem speciei aut specie differant specialissima, non convenit inter neotericos philosophos. Alii namque sexcentas

gemeſſen, die ariſtoteliſche Lehre bezüglich dieſes Punctes in klaren, beſtimmten Sätzen zu formuliren. Nach Ariſtoteles ſind die Speciesunterſchiede der Bewegungen durch die Termini ultimati der allgemeinen Genera der Bewegungen beſtimmt, obſchon in conſecutiver Weiſe auch die Ausgangstermini der Bewegungen in Betracht kommen,[1] und nicht minder die Unitas formalis spatii.[2] Zur numeriſchen Einheit der Bewegung wird neben der numeriſchen Identität des Mobile erfordert, daß die Termini und Wege der Bewegung derſelben Species angehören, und keine Zeitunterbrechung der Bewegung ſtatthabe.

Ein ſignificanter Punct der ariſtoteliſchen Weltlehre iſt die unendliche Theilbarkeit der Quantitas continua, mag dieſe als räumliche Größe, als Zeit oder als Bewegung genommen werden.[3] Der Zeitmoment der Gegenwart iſt eine untheilbare Größe, daher eine Bewegung ſich nicht in dieſem untheilbaren Momente vollziehen läßt, ſo wie der Übertritt aus dem Stande der Bewegung in jenen der Ruhe nicht in einem ſolchen untheilbaren Momente ſich vollziehen läßt. Der untheilbare Zeitmoment iſt ſeiner Natur nach dem Fluſſe der Zeit entrückt, und ſchließt Vergangenheit und Zukunft aus, wird aber hiedurch nicht zu etwas ſchlechthin Subjectloſem gemacht, wie die Nomi-

---

multiplicant negativas propositiones ostendentes, quod non requiratur; illa vero, quia sine arte ponuntur, sine numero possunt multiplicari. Alii asserunt requisitam esse unitatem specificam terminorum ad quos. Alii vero sine ratione negant. Albertus denique junior (Albert von Sachſen) addit exigi praeterea unitatem terminorum a quibus. Quod Itali quidem reprehendunt. Nam cum motus (inquiunt) sit recessus a termino a quo, nullam inde sortitur speciem, sed a solo termino ad quem; ob idque penes solos terminos ad quos pensanda est unitas et differentia specifica motuum. Alii rursus putant necessariam esse unitatem principiorum moventium, alii dissentiunt. Quaestt. V, qu. 3.

[1] Omnis motus fit a contrario in contrarium. Si ergo termini ad quos sunt ejusdem speciei, termini etiam a quibus per se primi sunt ejusdem speciei contrariae; et si termini ad quos differunt specie, termini etiam a quibus differunt specie. Ibid.

[2] Sub nomine formalis intelligo formam et figuram viae, scil. quod, si unus motus fit per lineam rectam, alius non fiat per curvam . . . Descensus lapidis a concavo lunae per ignem et aerem et aquam ejusdem speciei est, licet media res sit distincta specie.

[3] Quaestt. VI, qu. 1.

nalisten einwenden.[1] Er ist vielmehr die unentbehrliche Voraussetzung der Erklärung des Zeitflusses und überhaupt der continuirlichen Bewegung und Wandelung, was Soto in einer Reihe von Propositionen darlegt.[2] Er deducirt aus denselben einige metaphysische Sätze über Anfangen und Aufhören der Dinge, d. i. über den Eintritt der Dinge in's Sein und Wiederaustritt aus dem Sein,[3] unter Bezugnahme auf den Unterschied zwischen untheilbaren und theilbaren, permanenten und der Wandlung unterliegenden Dingen, so wie mit Rücksicht darauf, ob die Hervorbringung des Dinges unter Überwindung des Widerstandes eines Contrarium, oder ohne die Nothwendigkeit der Beseitigung eines solchen Widerstandes vor sich gehe. Jede theilbare und untheilbare Res, deren Hervorbringung ohne Beseitigung eines Widerstandes statthat, beginnt mit einem Primum esse, und nimmt mit ihrem Ultimum sui esse ein Ende. Zeit, Bewegung und andere im Flusse des Nacheinanderseins begriffene Dinge beginnen mit einem Ultimum non esse, und enden mit einem Primum non esse; dasselbe gilt von einer zugleich mit einer Bewegung und in der Form der Bewegung beginnenden Res (z. B. Leuchten eines Körpers). Eine unter Überwindung eines Contrarium actuirte Substanzialform beginnt mit einem Primum sui esse, und endet mit einem Primum non esse. In phoronomischer Beziehung stehen nach Soto auf Grund der aristotelischen Weltlehre die Sätze fest,[4] daß das Untheilbare per

---

[1] Ad quod facile respondetur a Realibus, quod illa indivisibilia non sunt per se in subjecto, sed per accidens ratione quantitatis, cujus sunt continuativa. Quaestt. VI, qu. 2.

[2] Illud primum temporis, quo res mutata est, esse nequit divisibile tempus, sed necesse est esse nunc indivisibile. — Cujuscunque motus penes finem datur primum mutatum esse. — Penes initium motus non datur primum esse motus. — Ante quodlibet moveri praecedit mutatum esse. — Ante quodlibet mutatum esse praecedit moveri. Quaestt. VI, qu. 3.

[3] Supponatur duo esse instantia, quibus res in universum incipiunt, scil. primum esse et ultimum non esse; duoque item, quibus desinunt, scil. ultimum esse et primum non esse. Primum esse est instans affirmativum intrinsecum tempori durationis, nempe quo res est et immediate ante illud non fuit; ultimum non esse est negativum extrinsecumque, scil. quo res non fuit et immediate post illud erit. Et pari proportione ultimum esse est id, quo res est et immediate post illud non erit; sed primum non esse est id quo res non est et immediate ante illud fuit. Ibid.

[4] Quaestt. VI, qu. 4.

accidens der Bewegung unterliege, welche, wo das Indivisibile ein Moment des Continuum constituirt, ein Bewegtwerden, im entgegengesetzten Falle selbstthätige Bewegung ist, und in diesem nicht an die Continuität der räumlichen Bewegung gebunden ist, wie Soto im Anschlusse an Thomas gegen Duns Scotus bezüglich der Bewegung des Engels im Raume festhält. Wenn Bewegendes und Bewegtes von einander verschieden sind, so müssen beide als Continua oder Contigua an demselben Orte zusammensein;[1] Soto bringt diesen Satz in Zusammenhang mit der thomistischen Lehre von der Präsenz Gottes quoad essentiam in allen Dingen,[2] und hält ihn gegen Scotus aufrecht, nach dessen Ansicht ein Agens auch dort, wo es nicht selbst ist, wirken kann. Auch der Engel ist dort, wo er wirkt, obschon der Modus seiner Gegenwart von jener eines körperlichen Agens unterschieden ist.

Wir übergehen die dem ptolemäischen Weltsystem angepaßten Auseinandersetzungen Soto's über die proportionalen Verhältnisse des universalen kosmischen Bewegungssystems,[3] und heben nur noch die theologischen Schlußsätze aus, in welche seine Erklärung der aristotelischen Weltlehre ausläuft.[4] Der erste dieser Sätze ist, daß die Welt zeitlichen Ursprunges ist, und die aristotelischen Beweise für die Ewigkeit der Welt unwahr und häretisch sind. Eine anfangslose Weltewigkeit in dem Sinne, daß die Welt gar nicht von Gott geschaffen sei, ist nicht nur philosophisch unmöglich, sondern auch Eingebung einer an Irrsinn gränzenden Irreligiösität. Denkbar wäre eine vorzeitliche Erschaffung der incorruptiblen Substanzen, der Engel, der Menschenseelen, der siderischen Sphären; undenkbar bleibt aber ein Erschaffensein von Ewigkeit her in Bezug auf die sublunare Weltsphäre als

---

[1] Quaestt. VII, qu. 1.

[2] Sicut esse est causa operandi, ita necesse est, ut res sit, ubicunque operatur, si tamen operatur tanquam ultimum agens in primum passum h. e. immediate immediatione suppositi, videlicet si non agat per aliud suppositum (sicut sol agit per illuminatum aerem) sed per seipsum. L. c.

[3] Velocitas motus penes causam attenditur penes proportionem proportionum agentium super suas ipsorum resistentias. Quae quidem proportio dicitur proportionalitas geometrica. Conclusio est, quam Paulus Venetus, Hentisberius et ferme omnes enarratores Aristotelis consentienter affirmant. Quaestt. VII, qu. 4.

[4] Quaestt. VIII, qq 1—5.

Complex generabler und corruptibler Dinge.[1] Obschon Soto bezüglich des zeitlichen Weltanfanges ganz im Sinne des heiligen Thomas zu sprechen glaubt, läßt sich doch seine veränderte Stellung zu dieser Frage nicht verkennen. Thomas faßt die Frage als philosophisches Problem, in dessen Behandlung sich ihm die philosophische Unerweisbarkeit eines zeitlichen Weltanfanges aufdringt; bei Soto steht die religiöse Seite der Frage im Vordergrunde, und die philosophische Seite derselben hat für ihn zufolge seiner religiösen Überzeugtheit von der Unwahrheit der aristotelischen Weltewigkeitslehre nur ein secundäres Interesse. Er fragt nicht, ob es möglich sei, den zeitlichen Anfang der Welt zu beweisen, sondern vielmehr, ob und inwieweit sich von der theoretischen Möglichkeit eines vorzeitlichen Anfanges einzelner Theile der Welt sprechen lassen möchte. Er vertritt diese Möglichkeit aus einem specifisch theologischen Interesse; es hieße dem göttlichen Machtkönnen Schranken setzen, wenn man seine Bethätigungen in die Gränzen der Zeit verweisen wollte. Es läßt sich nicht bestreiten, daß das in einem bestimmten Anfangsmomente der Zeit beginnende Schöpfungswerk hätte früher beginnen können; dieser mögliche frühere Moment läßt sich in eine unbegränzte Zeitferne zurückschieben; und so gelangt man zum Begriffe einer nach rückwärts unendlichen Zeit, welche Soto durchaus nicht undenkbar findet.[2] Soto beachtet nicht, daß die Zeit aus der Ewigkeit heraustritt und in die Ewigkeit einmündet, daher sie nach vorwärts und rückwärts begränzt ist; die Möglichkeit, sie unendlich lang zu denken, erklärt sich daraus, daß sie an sich gar nicht ist, und daher auch an sich gar keine Begränzung hat. Sie ist lediglich eine Form des Geschehens in der gottgesetzten, einer successiven Entwickelung unterworfenen Welt; da diese Entwickelung einen Anfang und einen Abschluß haben muß, so muß auch die Zeit, welche das Nacheinander und die Aufeinanderfolge in dieser Entwickelung bedeutet, einen Anfangs- und Endpunct haben.

Uns erscheint diese unverkennbar unter nominalistischen Einflüssen vollzogene Wandlung des thomistischen Gedankens bei Soto als ein

[1] Videre mihi videor exili judicio meo contra Aristotelem hanc affirmare conclusionem, quod in lumine naturali neque debuit neque vero potuit vel concedere vel opinari ullam specierum rerum corruptibilium, quae species individuorum successione perpetuatur, fuisse ab aeterno. Quaestt. VIII, qu. 2.

[2] Tempus est continuum, et ideo, quod ab aeterno fuerit productum sicut coelum, non est cogitatu impossibile. Ibid.

bedeutsames Vorzeichen jener Gestaltung, welche derselbe nach seinem Heraustritte aus seinem mittelalterlichen Entwickelungsstadium als sogenannter strengerer Thomismus annehmen sollte im Gegensatze zu dem mit einem empiristisch-rationalen Elemente versetzten Thomismus, welchen die Jesuiten vertreten. Die Thomisten der Dominicanerschule suchen dieses rational-empiristische Element durch einen strengen Theologismus zu überwinden und zu eliminiren, der indeß nach unserem Gefühle von den vermittelnden Intentionen der ursprünglichen Gestaltung des thomistischen Gedankens ablenkte. Allerdings zogen diese vermittelnden Intentionen philosophische Zugeständnisse an den kosmischen Realismus der arabisch-aristotelischen Weltlehre in sich, deren Beseitigung im Namen des christlich-philosophischen Gottesbegriffes geboten schien; aber eben dieser christlich-philosophische Gottesbegriff harrte noch, wie wir bei Soto sehen, seiner vollkommenen speculativen Herausbildung entgegen, welche ganz gewiß dazumal noch nicht errungen war, wo man die Möglichkeit eines Schaffens von Ewigkeit her mit dem Gedanken des absoluten göttlichen Machtkönnens in Verbindung brachte. Auch war das Reformationszeitalter nicht diejenige Epoche, von welcher die speculative Hervorbildung des christlichen Gottesgedankens als Grundansatz einer speculativen Weltlehre zu erwarten gewesen wäre; die theologischen Kämpfe des Reformationszeitalters drängten vielmehr die Pflege philosophischer Studien entschieden zurück, und gestatteten nur die Verwerthung des aus dem Mittelalter ererbten Gemeingutes philosophischer Schulung und Bildung für die Lehr- und Unterrichtszwecke der unter den Stürmen der damaligen Zeiten sich vollziehenden Selbsterneuerung des Katholicismus. Die auf einen rigiden Augustinismus gestützte protestantische Neuerung hatte den Gedanken des supranaturalen göttlichen Machtwaltens in den Vordergrund gedrängt, und nöthigte die Vertheidiger der alten Kirche, das System der katholischen Lehre hauptsächlich mit Beziehung auf diesen Punct zu vertreten und zu entwickeln; der allgemeinen Frage über das Verhältniß des Göttlichen zum Creatürlichen und Menschlichen, welches den gemeinsamen Inhalt der theologischen und philosophischen Forschung constituirt, substituirte sich als specielles Problem die Erörterung des Verhältnisses des Übernatürlichen zum Natürlichen, der Gnade zum freien Willen, welches im strengen Theologismus der Dominicanerschule ausschließlich unter dem Gesichtspuncte des absoluten göttlichen Machtwaltens in's Auge gefaßt

wurde, während in der Schule der Jesuiten mit Entschiedenheit an der Bedeutung der thatsächlich gegebenen Realität des Natürlichen als eines die Lösung des Problems mitbedingenden Factors festgehalten wurde.

Das Problem der creatürlichen Freiheit und Selbstigkeit steht in einem unverkennbaren inneren Zusammenhange mit der Lehre von der Zeitlichkeit der Weltschöpfung. Denn nur unter der Voraussetzung, daß der Seinsanfang der Creatur in einer meßbaren endlichen Zeit hinter dem gegenwärtigen Sein und Bestande der Schöpfung zurückliegt, erscheint das creatürliche Sein vom göttlichen Sein vollkommen losgelöst, und somit als ein relativ auf sich selber stehendes, aber in seinem Selbstsein zugleich auch Gott absolut unterstelltes Sein, während wenn der Seinsanfang der Schöpfung hinter alle meßbare endliche Zeit zurückverlegt wird, die Entwickelungsgeschichte der Schöpfung mehr oder weniger, direct oder indirect zu einer Geschichte Gottes selber gemacht, und Gott in einen Proceß der Selbstauseinandersetzung mit dem ewig außer ihm bestehenden creatürlichen Sein hineingezogen wird, und die Absolutheit seines selbsteigenen Seins durch absolute Determination der seit ewig außer ihm bestehenden Creatur zu behaupten genöthiget ist. Von diesem Gesichtspuncte aus läßt sich nun allerdings sagen, daß Soto's speculative Auffassung des Creationsgedankens ein Übergangsglied vom älteren Thomismus zur Bannez'schen Lehre von der Praemotio physica bildet; es liegt in der That in der Natur der Sache, daß, wofern das von aller Beziehung zur Creatur unabhängige Selbstsein Gottes nicht nach seinem vollen Sinne speculativ erfaßt wird, desto mehr das absolute Machtkönnen Gottes im Interesse des christlichen Gottesgedankens betont werden muß. Man kann jedoch nicht sagen, daß bereits Soto selber den Nothwendigkeitsdruck dieser Betonung empfunden hätte und unter der Herrschaft desselben gestanden wäre; seine polemische Stellung gegenüber den theologischen Anschauungen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts wies ihn vielmehr darauf an, für die Realität der menschlichen Willensfreiheit einzutreten, wobei es ihm sogar begegnete, daß er sich im Widerstreite mit Vertretern des strengen Augustinismus innerhalb der katholischen Kirche sah. Er vertrat in seiner den Vätern des Trienter Concils gewidmeten Schrift de Natura et Gratia die Ansicht, daß der Mensch auch im Stande der gefallenen Natur moralisch gute Handlungen zu setzen fähig sei, und stellte die Behauptung

Gregor's von Rimini, daß derlei Handlungen nur in Kraft der Gnade möglich seien, als eine Neuerung hin,[1] welche der gesammten vorausgegangenen Lehrtradition der kirchlichen Schulen widerspreche. Dagegen legte sein Ordensgenosse Ambrosius Catharinus[2] entschiedene Verwahrung ein, und behauptete, daß die angebliche Neuerung Gregor's die ächte Lehre des Augustinus und Thomas Aquinas sei; das scheinbar Gute, was vom Menschen im Stande der Gnade ohne Impuls und Hilfe der übernatürlichen Gnade gewirkt werde, könne in Wahrheit nur Sünde sein, da es aus den Motiven unlauterer Selbstsucht fließe.[3] Man darf jedoch nicht dafürhalten, daß durch diese polemische Bemerkung des Catharinus eine Abweichung Soto's vom strengen Thomismus constatirt sei; die Soto und del Vio gemeinsame Lehre, daß der gefallene Mensch der Vermöglichkeit zum moralisch Guten nicht entbehre, nur jedoch ohne Gnade nicht alle Gerechtigkeit erfüllen und im Guten sich dauernd behaupten könne, findet sich auch bei Bannez,[4] während die Opposition des Catharinus gegen Soto im Puncte der Prädestinationslehre der Bannez'schen Anschauung diametral gegenübersteht.[5] Anders verhält es sich mit den Beanstandungen an

[1] Nat. et Grat. I, c. 20.

[2] Disceptationes Ambr. Catharini episcopi Minorensis ad R. P. et S. Theol. prof. Fr. Dominicum Soto super quinque articulis liber. Rom, 1551.

[3] Non distinquis — ruft er seinem Ordensgenossen zu — inter opera bona, neque cogitas, quod non quodcunque opus, quod bonum est ex genere, ut ajunt scholastici, sive ex officio ut Augustinus loquitur, continuo bonum est simpliciter et absolute etiam moraliter. Nam multa ejusmodi quae etiam pessimi homines interdum agunt, possunt esse et vere sunt moraliter mala et peccata, ut eleemosynam dare gloriae captandae aut homines decipiendi gratia per hypocrisin. Catharinus urgirt im Weiteren unter Berufung auf Augustinus besonders Röm. 14, 23: Omne, quod non ex fide est, peccatum est.

[4] Vgl. Bannez Comm. in 2, 2 qu. 10, art. 1: Sine gratia justificante et sine Deo misericorditer adjuvante non potest homo per totam vitam neque per longum tempus totum bonum morale adimplere.

[5] In der dem Trienter Concil vorgelegten Summaria opinionum de divina praedestinatione ac reprobatione explicatio (Rom, 1551) sagt Catharinus: Quamvis omnia Deus sua praescientia praevideat, non tamen sua providentia praedeterminavit omnia; alioquin nihil posset evenire contingenter, sed omnia necessario, si cunctos et singulos effectus ipse praedeterminaret. Aliqua ergo permittit evenire, quae ut sic evenirent, non sunt certa determinatione ab ipso provisa, ut in his maxime contingit, quae ut sic eveniant vel non eveniant, ex libero nostro pendent arbitrio. — Soto unterzog die Prädestinationslehre des Catharinus einer Kritik in seinem Commentar zum Römerbriefe.

der Gnadenlehre des Dominicus Soto durch seinen gleichzeitigen Ordensgenossen Petrus de Soto († 1563). Dieser fand in einer seiner beiden Zuschriften an den Löwener Theologen Ruard Tapper[1] Anlaß, einen Abschnitt des Werkes de Natura et Gratia[2] einer kritischen Beleuchtung zu unterziehen, deren Ergebniß darauf hinauslief, daß Dominicus Soto den Begriff der Gratia per se efficax nicht zu seinem Rechte kommen lasse und Art und Grad der Wirksamkeit und des Erfolges lediglich von den Dispositionen des menschlichen Willens abhängig mache. Die Richtigkeit dieser Kritik vorausgesetzt, würde Dominicus Soto auf dem Gebiete der Gnadenlehre und der Prädestinationslehre das directe Gegentheil dessen, was später Bannez lehrte, festhalten. Dieß ist nun allerdings nicht der Fall; eben so sicher aber ist, daß sich die Anschauungen des Dominicus Soto mit jenen des Bannez nicht decken, und der Begriff der Gratia per se efficax bei Soto nicht derartig hervorgebildet ist, daß er wie bei Bannez zu jenem der Gratia sufficiens in Gegensatz träte. Eine solche Entgegensetzung scheint durch bestimmte Äußerungen Soto's sogar ausgeschlossen zu sein.[3] Er läugnet nicht, daß Gott seine Gnaden in verschiedenem Maße spende, sieht indeß in den Verschiedenheiten des Maßes doch nur einen Gnadenunterschied, nicht aber einen qualitativen Unterschied, weil an eine qualitative Unterscheidung zwischen wirksamer und nicht wirksamer Gnade die bedenklichsten Consequenzen sich knüpfen würden; die ohne alles Zuthun des menschlichen Willens wirksame Gnade würde den Menschen zu einem rein passiven Organ der Gnade herabdrücken, eine nicht schon ihrer Natur nach wirksame Gnade zu einem fatalistischen Prädestinatianismus führen. Wir haben im göttlichen Gnadenwirken zwischen einem Mehr und Minder des Wirkens, ferner zwischen demjenigen, was Gott ausschließlich durch sich selber

---

[1] Epistolae duae e schola Dilingensi a. 1551 datae ad Ruardum Tapperum ecclesiae D. Petri Lovanii Decanum et ibidem Universitatis Cancellarium (enthalten in dem Werke des Dominicaners Antonius Reginaldus de mente s. Concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem. Antwerpen, 1706).

[2] Nat. et Grat. I, c. 15.

[3] Vgl. Nat. et Grat. I, c. 15: Quin etiam sunt inter Catholicos, quos vica voce dogma hoc (scil. opera liberi arbitrii ad justificationem nostram nil praestare) asserentes nobisque reclamantibus defensantes audivimus, puta quod Deus quadam nos vi et necessitate ad se pertrahat, ita ut in nostra conversione nos mere passive et receptive habeamus.

wirkt und zwischen dem, was er unter unserer Mitwirkung wirkt, zu unterscheiden; die erstere Unterscheidung findet ihre Anwendung bei den der Verleihung der habituellen Gnade vorausgehenden vorbereitenden Actionen Gottes, die letztere Unterscheidung bei der Eingießung des göttlichen Gnadenhabitus; beide Arten der Unterscheidung haben aber das Zusammenbestehen von Gnade und Willensfreiheit zu ihrer denknothwendigen Voraussetzung.[1] Den höheren oder geringeren Grad der zum Empfange der habituellen Gnade vorbereitenden Einwirkungen Gottes läßt Soto dem höheren oder geringeren Grade des Bedürfnisses des Menschen angepaßt sein,[2] ohne jedoch damit die Freigebigkeit des göttlichen Gnadenwillens irgendwie einschränken zu wollen; eine fatalistische Auffassung der göttlichen Vorherbestimmung wird von Soto grundsätzlich abgelehnt.[3] Gott verläßt Keinen, der nicht von ihm verlassen sein will;[4] eine im voraus beschlossene Preisgebung des Menschen an die Macht eines unausweichlichen sittlichen Verderbens wäre mit dem Worte der Schrift, daß Gott das Heil Aller will, nicht vereinbar.[5] Soto glaubt demnach die Äußerung Fisher's von Rochester, Gott verlasse einzelne Menschen derart, daß für dieselben eine Bekehrung zur Unmöglichkeit werde, als ein unzulässiges Zugeständniß an Luther's Anschauungen bemängeln zu sollen; Thomas

---

[1] Concedimus, quod Deus gratiam producit in nobis nihil agentibus ad productionem, sed tamen libere assentientibus et cooperantibus receptioni. O. c. I, c. 16.

[2] Deus adest omnium cordibus pulsans, impariter tamen. Quinimo saepenumero qui cumulatiora hujusmodi dona recipiunt, vel nullo modo vel segnius proficiunt quam qui exiliora, propter majorem duritiem obstinati pectoris libertatem comprimentis. L. c.

[3] Omnes attestantur, Deum esse causam conversionis salutisque nostrae praemovendo nos, ut tamen, nisi nos annuerimus, nihil fiet . . . . Adultum hominem neminem praedestinavit convertere nisi lubentem et assentientem. Ibid.

[4] O. c. I, c. 18.

[5] Etsi Augustinus de voluntate id beneplaciti et consequente alicubi intellexerit, ideoque distributionem constrinxerit ad genera tantum i. e. quod ex singulis ordinibus et statibus aliquos vult salvos fieri vel taliter, ut quotquot salvi fiunt, voluntate Dei serventur, tamen est nihilominus authoritas haec verissima in universum de singulis hominibus, si de voluntate antecedente intelligitur, ut ferme omnes sancti doctores consonantissimo etiam sensu interpretantur. L. c.

lehre,[1] es gebe keinen Sündenzustand (peccatum), von welchem der Mensch sich nicht zu Gott bekehren könne. Catharinus nahm an diesem gegen Fisher ausgesprochenen Tadel Anstoß, und hielt dafür, daß Soto durch denselben zu Thomas und Augustinus sich in Widerspruch setze; Soto seinerseits hielt dafür, daß diese beiden Auctoritäten in der richtigen Weise verstanden und ausgelegt werden müßten, um sich nicht mit unzweideutigen Aussprüchen der Schrift in Widerstreit zu bringen.

Dominicus Soto betont die Universalität des göttlichen Gnadenwirkens, sieht aber in den durch Adam's Schuld causirten Zuständen des menschlichen Zeitdaseins einen Umstand, durch welchen dem göttlichen Willen, alle Menschen selig zu machen, verengernde Gränzen gezogen werden.[2] Da diese Einschränkung durch menschliche Schuld herbeigeführt worden ist, so kann auf Gott keine Schuld zurückfallen; es liegt in der Natur der Sache begründet, daß die selige Vollendung in Gott nur durch die Gnaden der übernatürlichen Heiligung erlangt werden kann, es besteht aber für Gott keine Schuldigkeit, sie irgend einem derjenigen zuzuwenden, welche durch Adam's Schuld auf den für die Erlangung der Seligkeit unzureichenden Stand der rein natürlichen Vermöglichkeit reducirt worden sind. Es ist dem gnädigen Erbarmen Gottes zuzuschreiben, daß Viele der Adamssprossen durch die Gnaden des Heiles gerettet werden; dieses Erbarmen ist jedoch kein den souverainen Willen Gottes bindendes Gesetz, das ihn verpflichten könnte, die Entwickelung der Folgen des Falles Adam's gar nicht eintreten zu lassen.[3] Das Verfahren des Gnadenwaltens Gottes nach

---

[1] 3 qu. 86.

[2] O. c. II, c. 10.

[3] Dum ex gentilibus vel quibuscunque fidelibus alios lux in viam justitiae perducat, casu quodam mirabili et secundum judicium nostrum fortuito, aliis in sua caligine relictis: atque inter christianos duorum eodem lecto pari culpa sordentium subitaneum fulmen alterum exstinquat, alter vero sospes metu perculsus fructus deinde agit poenitentiae, in quam rogo causam possumus refere, nisi quod Jacob dilexit, Esau autem odio habuit (Rom. 9, 13)? Et quod ex eodem lecto, ex eodem agro, ex omni denique aetate, sorte et negotio mortalium unus assumetur et alter relinquetur (Luc. 17, 34)? Et sicut in adultis propriae cujusque culpae imputandum est, quod non assumatur, ita in parvulis culpae ab Adam contractae. Sinit enim Deus naturam suis motibus agere; nullam ipse fecit legem, quod aliqui finiant in utero vel ante baptismum. L. c.

freier Wahl kann nicht als Fatum bezeichnet werden;[1] Gott zwingt niemand zur Sünde, er verläßt vielmehr Keinen, der nicht selbst von Gott verlassen sein will. Unstreitig läßt dieses Raisonnement Soto's eine Lücke offen; er spricht sich nicht aus über das jenseitige Loos derjenigen, welche ohne ihr persönliches Zuthun der durch Vermittelung der Kirche zu erlangenden Heilsgnaden ermangeln, somit auch deren ethisirende Wirkungen nicht an sich erfahren können, andererseits aber von Gott nicht so sehr abgewendet sind, daß man sagen könnte, sie wollen von Gott geschieden sein. Man wird nicht irren, wenn man dafürhält, daß Bannez dieß als eine Incohärenz in Soto's theologischem Denken ansah, welche er durch Streben nach einem vollkommenen Abschlusse der von ihm und Soto auf gemeinsame Unterlagen gestützten theologischen Denkanschauung beseitigen zu müssen glaubte. Die Ursache der Incohärenz bei Soto schien ihm in dessen mangelhafter Theorie des Liberum arbitrium zu liegen; diese mußte sonach insoweit vervollständiget und berichtiget werden, daß sie sich dem absoluten Abschlusse des auf einer Beiden gemeinsamen Unterlage aufgeführten theologischen Systems vollkommen einfügte.

Wir kennen die den beiden spanischen Theologen gemeinsame Unterlage theologischer Denkanschauung aus del Vio's philosophisch-theologischer Weltlehre. Soto reproducirt die Hauptsätze derselben in den einleitenden Abschnitten seiner Schrift de Natura et Gratia; sie beziehen sich auf den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung und Gottes Wirken in beiden, auf die Unzureichendheit der natürlichen Vermöglichkeit des Menschen zum sittlichen Wirken und auf die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Integration der geistig-sinnlichen Menschennatur, welche im Urzustande des Menschen durch das Donum justitiae originalis gegeben war, während dem gefallenen erlösungsbedürftigen Geschlechte Christus zur Justitia und zum Fons Justitiae geworden ist; endlich auf die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Gnadenhabitus zur Erwirkung der Vereinigung des Menschen mit Gott als seinem absoluten Strebeziele und übernatürlichen Vollendungsprincipe. Wir können nun gleich im Voraus sagen, daß die Richtung, welche in der Weiterentwickelung der gemeinsamen Anschauungen der thomistischen Schule von Bannez eingeschlagen worden ist, darin ihren Grund hatte, daß auf die Ersetzung des dem gefallenen Menschen für immer abhanden gekommenen Donum justitiae originalis durch Christus nicht genauer reflectirt wurde, so nahe es

auch gelegen gewesen wäre, in Christus den höheren, dem gesammten Menschengeschlechte zu Theil gewordenen Ersatz dessen zu erkennen, was dem ersten Menschen durch den Sündenfall abhanden gekommen war. Die Wirkungen des Erlösungswerkes Christi wurden eben nur mit Beziehung auf die einzelnen am Heile actuell theilhabenden Menschen theologisch entwickelt, während die potentielle Beziehung des gesammten Menschengeschlechtes auf das in Christus als höherem Complemente desselben gegebene Heil bei Seite gelassen wurde. Diese Lücke in der Entwickelung des christlichen Heilsgedankens wurde von Soto allerdings empfunden; daher seine Opposition gegen die den Universalismus des christlichen Heilsgedankens absolut ausschließenden Sätze des Catharinus, und sein Eintreten für die Möglichkeit sittlich guter Handlungen der Nichtchristen. Er kam aber nicht dazu einzusehen, daß alle wirklich guten Handlungen der Menschen ohne Unterschied in Kraft der Gnade zu Stande kommen, also in Christus gewirkt sind, und demzufolge die sittlich guten Handlungen Derjenigen, die zur Erkenntniß der christlichen Heilswahrheit nicht gelangt sind, den potentiellen Zusammenhang der Gesammtmenschheit mit Christus bekunden. Soto selber sagt, daß nur diejenigen von Gott völlig sich selber überlassen werden, welche von Gott verlassen sein wollen; ein vollkommen zurechnungsfähiger Wille dieser Art läßt sich jedoch nur bei völlig und unheilbar verderbten Menschen voraussetzen, während umgekehrt alle besseren und edleren Regungen der Menschennatur auch in Jenen, welche um Christi Heil nicht wissen, auf die verborgene Heilsmacht Christi zurückgeführt werden müssen. Demzufolge ist, die Allgegenwart Christi im menschlichen Geschlechte vorausgesetzt, das letzte Entscheidende die selbstgewollte sittliche Beschaffenheit des Menschen, worauf im Grunde auch schon Soto bestand, obschon er aus dieser seiner Überzeugung nicht jene Consequenzen zog, welche sich ihm hätten aufdrängen müssen, wenn er den Universalismus des christlichen Heilsgedankens erfaßt hätte. Der Universalismus desselben besteht vollkommen mit der Wahrheit zusammen, daß die christliche Heilsgemeinschaft nur innerhalb der Kirche besteht; in diesem Zusammenbestehen tritt aber nur zu Tage, daß der Unterschied zwischen Berufenen und Auserwählten nicht bloß in Beziehung auf die menschlichen Einzelindividuen, sondern auch mit Beziehung auf die Völker und Zeiten der irdischen Menschheitsentwickelung statthat, und die größere Gefahr des Verworfenwerdens auf Seite derjenigen ist, welche

den ihnen thatsächlich gewordenen Gütern der christlichen Heilsgemeinschaft die gesollte praktische Werthschätzung nicht angedeihen lassen.

Soto besteht auf der Realität des Liberum arbitrium und behauptet, daß nur der freiwillig Böse von Gott aufgegeben sei. Nach Bannez hingegen kann nur Derjenige das Gute wollen, dessen Willen Gott so durchwirkt, daß er das Gute wirklich will, womit aber der gute Wille des Menschen eigener Wille zu sein aufzuhören scheint; die Gnade ist da nicht bloß der unerläßliche göttliche Wirkungsgrund des Guten, welches durch den menschlichen Willen actuirt werden soll, sondern sie macht den das Gute wollenden Willen, so daß dieser als guter Wille seine metaphysische Realität nur in Kraft der Gnade hat. Hier liegt eine Identification der moralischen Willensfreiheit mit der im metaphysischen Sinne verstandenen Freiheit vor, welche schließlich wol darauf zurückzuführen ist, daß der Unterschied von Natur und Übernatur nicht mit jenem von Idee und Wirklichkeit vermittelt wird. Der Mangel dieser Vermittelung ist bereits bei Soto wahrzunehmen, welchem die im metaphysischen Sinne zu verstehende Willensfreiheit mit der Libertas moralis d. i. mit der Vermöglichkeit zum natürlichen Guten oder zu den Leistungen der natürlichen Gerechtigkeit identisch ist,[1] obschon er andererseits zugesteht, daß zufolge eines in der menschlichen Natur schlummernden Zuges nach Gott das übernatürliche Strebeziel des Menschen in gewissem Sinne als natürliches Ziel bezeichnet werden könnte, und im Lichte des Glaubens wirklich als solches erkannt werde.[2] Diesem über die sogenannte natürliche Ordnung hinausgreifenden Strebenszuge muß auch eine der gottesbildlichen Seele angeborne, ja mit dem Wesen derselben zusammen-

[1] Trifariam ex ss. literis libertatem colligimus, nempe naturalem, quae est immunitas a necessitate, ut quis quod libet eligat ac alteram libertatem gratiae, ac demum tertiam gloriae. Theologi sub aliis verbis dignoscunt libertatem a necessitate, a peccato, a miseria, quae omnes fuerunt in statu innocentiae; prima vero, quia naturalis est, permanet post peccatum, sed reliquas duas perdidimus. Nat. et Grat. I, c. 15.

[2] Quantocunque homo potiatur optato bono in rebus conditis, nullibi tamen quietus est esseque potest, quoad aeterna visione fruatur. Unde confessio illa Augustino in mentem venit: Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec proveniat ad te. Profecto ita censeo, quod finis ille simpliciter sit nobis naturalis; neque definierim finem naturalem esse illum quem possimus naturaliter assequi, sed illum quem appetimus naturaliter. O. c. I, c. 4.

fallende Strebekraft entsprechen, welche in der moralischen Freiheit als der actuirte und zum wahrhaften Selbstbesitze gelangte Selbstwille der Seele zu Tage tritt; der actuirte Selbstwille hat den mit dem Wesen der gottesbildlichen Seele zusammenfallenden potentiellen Selbstwillen zur Voraussetzung, dessen Begriff sich mit jenem der im metaphysischen Sinne verstandenen Freiheit deckt. Dieser Selbstwille kann durch die Gnade nicht creirt, sondern nur entwickelt und vervollkommnet werden; und so gewiß die christliche Lebensordnung die der sittlichen Natur des Menschen congruente Ordnung ist, und als solche von dem in sie hineingestellten Menschen erkannt wird, muß sie auch vom rationalen Willen des Menschen gewollt werden, wenn sich auch der Mensch dieses rationalen Willens erst in Folge seiner christlichen Erziehung desselben vollkommen bewußt wird. Daraus folgt aber, daß die sogenannte natürliche sittliche Ordnung, an welcher Soto trotz seiner Verwerfung der reinen menschlichen Natürlichkeit als bloßer Denkabstraction festhält, gleichfalls eine bloße Denkabstraction ist, deren Linien in keiner der historisch gegebenen Ordnungen des zeitlichen menschlichen Culturdaseins eingehalten werden, indem diese in ihren religiösen Fundamenten und den darauf gegründeten geistig-sittlichen Strebungen theils über die sogenannte natürliche Ordnung hinausgreifen, theils hinter derselben zurückbleiben. Das Hinausgreifen hat in der Macht des dem historischen Culturleben der Menschheit immanenten göttlichen Logos statt, dessen Wirken im Culturleben der vorchristlichen Weltzeit eine teleologische Beziehung auf seine Eingeburt im Fleische hatte, daher die vorchristlichen Völkerreligionen der Beziehungen auf den christlichen Heilsgedanken nicht entbehren. Die übernatürliche Ordnung ist daher nicht einfach als ein Superadditum zur natürlichen Ordnung zu fassen, sondern ist relativ in die übernatürliche Ordnung hineingenommen; soweit sie nicht in dieselbe hineingenommen ist, sinkt sie unter sich selbst herab, was sich nicht bloß am Menschen im Stande der gefallenen Natur, sondern auch an der in die Folgen des menschlichen Sündenfalles hineingezogenen Erdnatur bewahrheitet. Es ist sonach auch nicht zureichend, mit Soto von einem zum allgemeinen Machtwalten Gottes hinzutretenden übernatürlichen Machtwalten Gottes zu sprechen; was ihm als specielle Zugabe zum allgemeinen kosmischen Machtwalten Gottes oder Walten Gottes in der natürlichen Ordnung der Dinge erscheint, erscheint im Lichte der idealen Auffassung als die aus dem allgemeinen

göttlichen Machtwalten heraustretende teleologische Beziehung desselben auf das vollendete Weltdasein, dessen Vollendung in der Hineinnahme alles Heils- und Lebensfähigen in die ewige Glorie Gottes unter gleichzeitiger endgiltiger Ausscheidung des dieser Hineinnahme Widerstrebenden erscheint. Die theologische Lehre vom übernatürlichen Machtwalten oder Gnadenwalten Gottes hat sich sonach zu einer Lehre vom weltgeschichtlichen Walten Gottes zu erweitern, dessen Actor der dem Menschheitsleben immanent gewordene Christus ist, welcher dereinst, wenn sein soterisch-kritisches Walten vollendet sein wird, das Reich dem Vater übergeben wird, auf daß Gott Alles in Allen sei (1 Kor. 15, 24). In dem Abschlusse, welchen Bannez der philosophisch-theologischen thomistischen Weltlehre gegeben hat, überwiegt die kritisch ausscheidende Thätigkeit Gottes das soterische Machtwalten derart, daß die gesammte weltgeschichtliche Action Gottes ausschließlich auf die Beseligung der durch Gottes Macht dem Weltverderben entrissenen Vorausbestimmten abzielt. Er trägt die von Soto und del Vio festgehaltene Art der Unterscheidung zwischen dem Walten Gottes in natürlicher und übernatürlicher Ordnung auch in die übernatürliche Ordnung selber wieder hinein; im Unterschiede zwischen der Gratia sufficiens und Gratia per se efficax reflectirt sich der Unterschied zwischen dem allgemeinen Machtwalten Gottes in natürlicher Ordnung und zwischen der zu diesem hinzutretenden speciellen übernatürlichen motorischen Thätigkeit, durch welche die wahlfreien Willen auf das Gute hingelenkt werden sollen. Wie das allgemeine kosmische Wirken Gottes durch ein specielles, so muß dieses wieder durch ein speciellstes Wirken ergänzt werden, welches allein das heilbringende ist, und auf einen engsten Bereich sich beschränkt. Wir möchten es nicht wagen, den furchtbaren Ernst der christlichen Wahrheitsoffenbarung irgendwo abzuschwächen, oder die Unerforschlichkeit der Geheimnisse des göttlichen Machtwaltens irgendwie anzutasten; wir glauben aber, daß Ergänzungstheorien bezeichneter Art aufgegeben werden müssen, um den Universalismus der christlichen Heilsidee zu retten, und daß zur Wahrung der Idee der sittlichen Gerechtigkeit die endgiltige Entscheidung über jedes einzelne Menschenloos von der definitiven freien Selbstentscheidung des Menschen abhängig zu machen ist. Es bleibt bei der vollen rückhaltlosen Anerkennung des menschlichen Freiheitsvermögens immer noch genug des Verhängnißvollen zurück, welches in der Organisation des Einzelmenschen und des socialen Menschenverbandes begründet ist;

daran aber muß festgehalten werden, daß nicht Gott, sondern einzig der Mensch selber sich sein Verhängniß schafft.

Der Bannez'sche Theologismus läßt den universalistischen Charakter des speculativen Gottesgedankens der thomistischen Lehre in auffälliger Weise zurücktreten und rückt dafür den Singularismus des göttlichen Machtwillens in den Vordergrund. So sehr nun auch immerhin der absolute persönliche Selbstwille Gottes im göttlichen Gnadenwalten zu betonen ist, so muß er doch mit dem der Idee Gottes als absoluten Allheit entsprechenden Weltgedanken in der Art ausgeglichen werden, daß die in Gott vollendete Weltwirklichkeit als geschöpflicher Reflex der absoluten Allheit und Totalität vermittelt erscheint, was nicht der Fall ist, wenn ihre Ausgestaltung ausschließlich aus dem souverainen Wollen und Machtwalten Gottes erklärt wird. Nicht der göttliche Wille, sondern die göttliche Wesenheit in ihrer absoluten Vollendung ist das absolute Princip der endgiltigen kritischen Ausscheidung des Bösen und Verderbten vom Guten und Heilsfähigen, und die kritische Ausscheidung nur eine Consequenz des auf die vollkommene Actuirung des göttlichen Weltgedankens gerichteten Machtwaltens Gottes. Der absolute Zweck des göttlichen Wirkens nach Außen kann nur die Selbstdarstellung des göttlichen Wesens nach Außen, die Verwirklichung eines geschöpflichen Gegenbildes der göttlichen Wesenheit sein; die mit der geschöpflichen Begränztheit nothwendig verbundene Labilität der das göttliche Selbstsein nachbildenden willensfreien geschöpflichen Geistwesen bringt es mit sich, daß in den Gedanken der göttlichen Actuirung des geschöpflichen Gegenbildes des absoluten göttlichen Wesens auch die Gerichte der ewigen Gerechtigkeit aufgenommen sein, und in der vollendeten Ordnung der Dinge ihre absolute Verwirklichung finden müssen. Diese ethische Nothwendigkeit ist jedoch nur die unzertrennliche Begleitschaft der Actuirung der göttlichen Weltidee, und hat sich der eigentlichen Endabsicht des göttlichen Schaffensbeschlusses einzuordnen; diese kann, soweit sie auf das geschöpfliche Sein um seiner selbst willen gerichtet ist, nur die höchste Vollendung desselben als gegenbildlichen Reflexes des absoluten göttlichen Seins zum Ziele haben. Es handelt sich hier um die Verwirklichung einer bestimmten geschöpflichen Wirklichkeit als Reflexes des göttlichen Seins und Wesens, in welcher sich allerdings ein unabänderlicher göttlicher Ordnungsgedanke zum Ausdrucke bringt, ohne daß jedoch die Hervorbringung dieser Ordnung, welche die noth-

wendige Fassung des Weltganzen und aller seiner Theile ist, der eigentliche Zweck der Welthervorbringung wäre. Denn die in der göttlichen Welthervorbringung sich zum Ausdrucke bringenden Ideen der göttlichen Weisheit, Güte und Gerechtigkeit haben ihre vollkommenste Realität im göttlichen Sein selber; daher nicht die Manifestation dieser Ideen, sondern nur das den Gesetzen derselben absolut unterstellte geschöpfliche Sein das eigentliche Ziel der göttlichen Schaffensthätigkeit und Weltleitungsthätigkeit sein kann. Man kann also nicht, wie es von Seite Bannez' geschieht,[1] die Erweisung der göttlichen Erbarmung und Gerechtigkeit als das eigentliche Ziel der göttlichen Thätigkeit nach Außen hinstellen; oder wenn man an diesem Ziele festhält, müßte jedenfalls der Wille, die Gerechtigkeit zu offenbaren, dem Erbarmungswillen untergeordnet werden, weil Gott in Voraussicht des Bösen in der Welt und seiner unausweichlichen Folgen nur zufolge seines feststehenden Erbarmungswillens das Werk der Welterschaffung beschließen konnte. Darum ist in den göttlichen Weltgedanken von vorneherein die Idee Christi als Menschenheilandes sowol wie als höchsten Schöpfungsabschlusses aufgenommen, welche in seiner Weise auch Bannez als das abschließende Moment des göttlichen Weltgedankens anerkennt. Er sieht nämlich in der in Christi Person sich darstellenden Einigung des Creatürlichen mit dem Göttlichen das absolute Ziel der Weltwerdung repräsentirt; aus diesem als Erstem ergibt sich als nächstfolgendes Zweites das Reich der Gnade als jene Ordnung, in welcher die Vereinigung mit Gott als absolutem Strebeziele der rationalen Creaturen angebahnt wird; da das Reich der Gnade die Ordnung der Natur zu seiner Basis hat, so tritt letztlich diese als Drittes in den Inhalt des göttlichen Weltgedankens ein.[2] Die Primität der Idee Christi hat jedoch bei Bannez

---

[1] Comm. in 1 qu. 23, art. 5.

[2] Si de prioritate in genere causae finalis sit sermo, quae quidem prioritas respectu divinae providentiae primum locum obtinet, prius intelligimus cadere sub divina providentia ordinem creaturarum ad unionem personalem cum Deo; ad hunc enim finem omnia ordinata sunt. Ex quo ordine resultat Christus, qui est caput et fons secundi ordinis gratiae, per quam rationalis creatura ordinatur ad gloriam. Et denique hic secundus ordo, quia melior est et excellentior, prius est in intentione Dei primi agentis et ultimi finis quam ordo naturae, qui solum praesupponitur et praeintelligitur in genere causae materialis. O. c. 1 qu. 23, art. 2.

eine untergeordnete speculative Bedeutung, weil sie nur auf den Bereich der menschlich-sittlichen Ordnung Bezug hat, und auch in dieser Hinsicht durch die eigenartige Gestaltung der Bannez'schen Charitologie eine Einschränkung ihrer universalistischen Bedeutung erfährt. Die universalistische speculative Bedeutung der christologischen Idee ist diese, daß Christus die dem Gesammtleben der Menschheit aufzudrückende Form bedeutet, welche im persönlichen Sein aller einzelnen heilsfähigen Individuen der Menschengattung sich reflectiren soll, wodurch der Gedanke der sittlichen Ordnung als lebendiger Gedanke in eine wesenhafte Wirklichkeit sich umsetzt und dasjenige erwirkt, um dessen willen die Ordnung existirt. Der thatsächlich bestehende Gegensatz zwischen Kirche und Welt beweist allerdings, wie weit das in den Fluß der geschichtlichen Entwickelung gestellte Zeitdasein der Menschheit noch von der vollen Verlebendigung jenes Ordnungsgedankens entfernt ist; wollte man beim Standpunkte der rein empirischen Weltbetrachtung stehen bleiben, so wäre die auf den qualitativen Gegensatz der Gratia sufficiens und Gratia per se efficax gegründete Bannez'sche Auffassung der christlichen Heilsordnung einfach als absolut wahr anzunehmen. Das Hinausgehen über dieselbe gründet auf der Voraussnahme zukünftiger vollkommenerer Auswickelungen der dem geschichtlichen Menschheitsleben immanent gewordenen Heilsmacht Christi, in deren Kraft auch das scheinbar rettungslos Verlorene noch immer gehalten ist, so lange es sich nicht im verkehrten Selbstwillen mit voller Bewußtheit von seinem rettenden Grunde losreißt. Hierüber lassen sich freilich nur rein theoretische Sätze aufstellen, da die thatsächliche Willensbeschaffenheit des Zeitmenschen dem Wollenden selber mehr oder weniger ein Geheimniß ist, welches nur von Gott durchschaut wird (1 Kor. 4, 4 f.); in diesem Geheimniß sind die unaufhellbaren Dunkelheiten der theologischen Vorherbestimmungslehre begründet, die als rein metaphysische Lehre niemals zum Abschlusse gebracht werden wird.

Bannez' Ableitung der übernatürlichen natürlichen Ordnung aus der zuerst gesetzten Idee Christi ist eine Umkehrung der von del Vio aufgestellten Ordnung, welcher zufolge die natürliche Ordnung durch die übernatürliche, diese aber durch Christus ergänzt wird. Indem Bannez diese Ergänzungstheorie, welche auch jene Soto's ist, ausdrücklich verwirft,[1] drängt er die

[1] L. c.

thomistische Weltordnungslehre zu jenem, den Universalismus des Heilsgedankens negirenden Abschlusse, welcher durch den oben aufgewiesenen Mangel einer innerlichen ideellen Vermittelung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung ermöglichet war. Er läßt die Ordnung der Natur im Voraus in die Ordnung der Gnade hineingenommen sein, damit die natürliche Freiheit und deren Mißbrauch in der Sünde im Voraus schon durch die göttlichen Entschließungen unabänderlich determinirt sei. Er bemängelt den Satz del Vio's, daß die Sünde schlechthin in den Bereich der natürlichen Ordnung falle;[1] die Ursünde oder erste Sünde war vielmehr ein Vorgang innerhalb der natürlichen Ordnung, der allerdings eine Losreißung der natürlichen Ordnung von der übernatürlichen zur Folge hatte. Das göttliche Handeln gegen den Menschen bestimmt sich mit Rücksicht auf diesen Zustand der Destitution, welchen Gott in den Prädestinirten wirksam sanirt, während er ihn in den Reprobirten nicht wirksam saniren will, auf daß neben seinen Erbarmungen auch seine Gerechtigkeit offenbar werde. Diesen Willen Gottes, seine Gerechtigkeit zu offenbaren, macht Bannez zum positiven Grunde der Reprobation der nicht zur ewigen Seligkeit Prädestinirten; der positive Grund der Verwerfung könne nicht, wie Augustinus wolle, in der allen Adamssprossen anhaftenden Erbsünde gelegen sein,[2] deren Vorhandensein und Nichtgetilgtwerden ja selber wieder auf eine göttliche Zulassung zurückgeführt werden muß, so daß sie nicht als Ursache, sondern vielmehr als Folge des göttlichen Reprobationsbeschlusses erscheint. Dasselbe gilt von allen selbstgewirkten Sünden, daher Soto im Unrechte ist, wenn er in seinem Commentar zum Römerbriefe bei den Einen die Erbsünde, bei Anderen die selbstbegangenen Sünden, bei wieder Anderen Beides zugleich als Ursache der Reprobation ansieht; nicht minder Petrus Sotomayor, welcher den vom sündigen Willen der göttlichen Heilsgnade entgegengesetzten Widerstand die Ursache der Reprobation sein läßt, oder Duns Scotus, der das von Gott vorausgesehene Peccatum finale dazu macht. Das Peccatum

[1] Peccatum praescitum a Deo pertinere ad purum ordinem naturae, falsum nobis videtur tam in angelis quam etiam in Adam, quia tam angeli quam Adam peccaverunt immediate contra praeceptum supranaturale, ergo tale peccatum jam praesupponit ordinem naturae ad Deum ut ad finem supernaturalem, ac per consequens pertinet ad ordinem seu potius ad deordinationem a fine supranaturali. Comm. in 1 qu. 23, art. 3.

[2] Comm. in 1 qu. 23, art. 5.

finale ist nur eine entfernte Folge des Reprobationsbeschlusses, und hat seinen Wirkungsgrund lediglich im sündigen Willen selber, woraus aber zugleich auch erhellt, daß der in der Sünde endgiltig Verharrende nur sich und nicht den göttlichen Reprobationswillen anklagen kann.[1]

Es gibt nach Bannez nur Prädestinirte und Reprobirte; die Meinung des Catharinus, daß die zwischen den Auserwählten und sittlich Verworfenen stehende Mehrzahl der Menschen weder unter die Prädestinirten, noch unter die Reprobirten zu nehmen sei,[2] gilt Bannez als eine Flachheit, die im Nichtverstehen oder Nichtbeachten der Unterscheidung zwischen dem vorausgehenden und nachfolgenden Willen Gottes beruht.[3] Das dem vorausgehenden Willen Gottes angehörige Wollen des Seligwerdens aller Menschen ist nach der theologisch wahrscheinlicheren

---

[1] Quamvis unius effectus praedestinationis possit esse causa alius effectus, non tamen unius effectus reprobationis potest esse causa alius effectus reprobationis; e. g. primus effectus reprobationis est permissio peccati, alter effectus est relictio in peccato per hoc quod Deus juste negat auxilium efficax suae misericordiae, quo peccator converteretur de facto, ultimus effectus est aeterna damnatio atque punitio. Nunc ergo si attente consideremus, non invenimus permissionem causam esse derelictionis in peccato, sed potius ipsum peccatum est ratio et causa quare justissime in ipso derelinquatur peccator, cujus tamen peccati divina permissio nullatenus est causa, ac per consequens nec derelictionis in illo. Similiter etiam nec derelictio in peccato, quatenus est a Deo negante auxilium efficax suae misericordiae, quo ille homo converteretur, potest esse causa punitionis aeternae, quia ipsa derelictio non est meritoria neque culpabilis, cum sit ex Deo, sed potius est justa poena peccati praecedentis, propter quod meretur homo non solum ut negetur ei auxilium efficax gratiae praeparantis, sed etiam aeternam punitionem. L. c.

[2] Arguitur argumento Ambrosii Catharini, qui edidit tres libellos de praedestinatione, in quibus nihil est eruditionis, sed plurimum erroris: Deus non vult mortem peccatoris et vult omnes homines salvos fieri (1 Tim. 2, 4), ergo neminem praedefinite reprobare. Comm. in 1 qu. 23, art. 7.

[3] Satis patet, quomodo sit intelligendum, quod Deus vult omnes homines salvos fieri et quod non vult mortem peccatoris. Haec enim verificantur de voluntate antecedente; non enim Deus ante praescitum peccatum vult punire peccatorem. Et similiter juxta sententiam Divi Thomae, quod Deus velit quosdam reprobare, includit voluntatem Dei permittendi peccatum; sed haec voluntas non repugnat voluntati antecedenti, qua Deus vult omnes homines salvos fieri. Et ratio est, quia voluntas permittendi peccatum consideratur ante praescientiam peccati, sicut et ipsa voluntas antecedens, qua Deus vult omnes homines salvos fieri. Ibid.

Anſicht in Gott nicht formaliter ſondern eminenter vorhanden[1] als Urbildung jenes Willens, welchen wir Menſchen hegen und praktiſch bethätigen ſollen.[2] Wir ſtoßen hier auf einen Conflict der im Geiſte der thomiſtiſchen Speculation gegründeten Idee Gottes als der abſoluten Urform der Dinge mit der Idee des ſouverainen Selbſtwollens Gottes; Bannez hielt ſich als Theolog ausſchließlich an die letztere Idee, während ſein gleichzeitiger italieniſcher Ordensgenoſſe Giordano Bruno, der abſoluten Selbſtigkeit Gottes vergeſſend, die an ſich wahre und hohe Idee von Gott als abſoluter Urform der Dinge pantheiſtiſch umdeutete, und dadurch in ſeiner Weiſe beitrug, die Bemühungen um die volle Hervorbildung der ſpeculativen Morphologie des thomiſtiſchen Syſtems als ein mit den Exigenzen der chriſtlichen Religiöſität und kirchlichen Rechtgläubigkeit collidirendes Unternehmen erſcheinen zu laſſen.

Bannez war ein Denker von reſoluter Entſchiedenheit, an deſſen theologiſches Concept wir nicht das Denken der heutigen Welt als Maßſtab anlegen dürfen; wir haben ihn vielmehr aus den Verhältniſſen ſeines Zeitalters und ſeiner Nation zu beurtheilen. Vom Standpuncte des heutigen Weltdenkens angeſehen macht er den Eindruck, daß er der Idee des Menſchlichen als ſolchem nicht gerecht zu werden gewußt, ja dieſelbe völlig ignorirt habe; und wir können ihm in der That den Vorwurf nicht erſparen, daß ihm die Idee des weltgeſchicht-

[1] Multo probabilius videtur, quod in Deo non sit formaliter voluntas, quae significetur hoc nomine „velleitas", sed sufficit, quod talis voluntas antecedens ponatur in Deo eminenter. Explicatur conclusio exemplo: Nam quemadmodum verificatur etiam de Deo illa maxima, omne agens in quantum est actu, quamvis creaturae, quarum Deus est auctor, non sint in illo formaliter sed eminenter, ita bonae affectiones, quae reperiuntur in hominibus, quarum Deus est causa, sunt etiam in Deo formaliter vel eminenter v. g. affectus hominis christiani, quo vult omnes homines salvos fieri, cujus Deus causa est, necesse est quod sit in Deo formaliter vel eminenter. Si formaliter, sequitur quod in Deo est otiosa et ficta voluntas. Si non formaliter, necesse est quod sit eminenter, cum Deus sit causa illius in Sanctis. Comm. in 1 qu. 19, art. 6.

[2] Explicatio est elegantissima et valde literalis, scil. Deus vult omnes homines salvos fieri i. e. Deus vult et facit, ut justi velint et desiderent, omnes homines salvos fieri; v. g. Paulus desiderabat salutem omnium hominum, et hoc ipsum postulat a fidelibus ut velint. Imo maxime Christus Dominus in quantum homo habuit illam velleitatem et desiderium, quod quidem efficiebatur a Spiritu Sancto. Ibid.

lichen Processes als einer fortschreitenden Realisirung der Idee der Menschheit völlig fremd gewesen sei. Dieser Mangel trifft jedoch nicht so sehr ihn, als den Bildungsstand seines gesammten Zeitalters; und wir werden sein Absehen von der Idee des Menschlichen als solchem um so erklärlicher finden, wenn wir erwägen, daß der seit dem 14. Jahrhunderte auflebende classische Humanismus vielfach die Gestalt eines wiederauflebenden Heidenthums angenommen hatte, an welchem vornehmlich der in mehrhundertjährigen Glaubenskriegen entwickelte und gefestete christliche Nationalgeist des spanischen Volkes Anstoß nehmen mußte. Die christliche Begeisterung ließ in Bannez gar kein Bedürfniß nach einer philosophischen Vermittelung der christlichen Wahrheit aufkommen; wie sollte jene Lehre, welche die Wahrheit selbst ist, der Vermittelung in einem von ihr unterschiedenen Elemente fähig und bedürftig sein können? Die Philosophie fällt ihm unmittelbar mit der Theologie zusammen, und ist derselben immanent — eine Ansicht, welche unter veränderten Zeitverhältnissen zu dem Unternehmen ganz entgegengesetzter Art führen konnte, der rationalistischen und freigeistigen Skepsis gegenüber die speculative Theologie zu einer auf immanente Principien gestützten philosophischen Verification der kirchlich positiven Schrifttheologie umzubilden. In der That ist das souveraine Thun des von aller Beziehung auf das Creatürliche unabhängigen absoluten Selbstwillens Gottes, welches nach Bannez der wahre und ächte Inhalt der kirchlichen Gotteslehre ist, unabweisliches Object einer speculativen Vermittelung im philosophischen Selbstdenken. Wir wollen die theologische Wahrheit seiner Sätze über die seit ewig feststehende Zahl der Erwählten und der Verworfenen nicht bestreiten; unser Gefühl sträubt sich jedoch dagegen, in den Reprobirten nur die seit ewig vorausbestimmte dunkle Folie der Glorie der Prädestinirten zu erkennen. Diese Auffassungsweise ist unvermittelter Theologismus, welcher die furchtbare Erhabenheit der theologischen Wahrheit in einen der christlichen Gottesidee widerstreitenden Fatalismus verkehrt; die von der Beziehung Gottes zum Creatürlichen und Menschlichen absolut abstrahirende Vermittelung zwischen der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes[1] ist unphilosophisch, und

[1] Non est ita certus numerus reproborum sicut praedistinatorum, quoniam etsi numerus reproborum sit certus etiam materialiter, infallibiliter secundum divinam cognitionem non est praefinitus per se primo secundum principalem

kann daher auch nicht die wahrhaft theologische Vermittelung sein. Sie beweist vielmehr, wie gerade jenes denkstrenge Vorgehen, welches Bannez für die ächte Theologie in Anspruch nimmt, eine auf den menschlichen Selbstgedanken gestützte speculative Theologie als Correlat der strengkirchlichen positiven Theologie fordert, nicht um den furchtbaren Ernst der religiös-sittlichen Wahrheit abzuschwächen, sondern um einer rein abstracten Vermittelung theologischer Ideen und Exigenzen die vermenschlichte concrete Vermittelung zu substituiren. Die Aufgabe der Theologie beschränkt sich nicht darauf, die Sätze der Schrift zu wiederholen; ihre Aufgabe ist vielmehr, dieselben zu erklären und zu begründen; die Erklärung darf nicht in eine Wiederholung des zu Erklärenden auslaufen, und dieses letztere nicht in einen Erklärungsgrund umgewandelt werden. Der biblische Satz: Jacob dilexi, Esau autem odio habui (Röm. 9, 13) ist eine Lehre, welche in der Theologie durch Vermittelung dieses Satzes mit der christlichen Gottesidee in Wissenschaft umgesetzt werden soll; Bannez nimmt ihn aber unmittelbar selber schon als eine wissenschaftliche Erkenntniß. Er sieht in ihm nicht einen Ausspruch von geheimnißvoller Tiefe, sondern eine klare unzweideutige Aussage, deren denkstrenge Folgerungen zu ziehen er als seine Aufgabe betrachtet. Etwas Geheimnißvolles läßt Bannez im göttlichen Gnadenwalten nur insoweit gelten, als es sich um Ausschließung des pelagianischen Rationalismus handelt.[1] Er läugnet aber, daß die unabänderliche göttliche Vorausbestimmung der freien Willenshandlungen eine Unbegreiflichkeit in sich

praedefinitionem . . . Deus per se primo vult esse praedestinatos in tanto numero, verumtamen ordinat tot reprobos esse quod sunt necessarii ad bonum praedestinatorum et gloriam ipsorum juxta illud Rom. 9, 22: Sustinuit in multa patientia vasa irae aptata in interitum, ut ostendat divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. Comm. in 1 qu. 23, art. 7.

[1] Quod ex duobus hominibus impiis Deus convertat magis impium et ex duobus hominibus justis concedat donum perseverantiae minus justo relicto justiore, inscrutabilia sunt judicia Dei. Discat ergo theologus christianus et humilis cum Divo Thoma et Augustino ignorare potius quam cum curiosis sapere plus quam oportet sapere, ne incidat in haeresin Pelagianam, referendo hujusmodi differentiam in librum arbitrium tanquam in primam illius causam. Comm. in 1 qu. 23, art. 3.

schließen soll,[1] und stößt sich daran, daß del Vio hierin ein unerforschbares Geheimniß sehen zu müssen glaubt.[2]

Auch gegen einen anderen seiner italienischen Ordensgenossen, gegen Chrysostomus Javellus, aus dessen literarischem Nachlasse eine theologische Abhandlung über die Gnadenlehre veröffentlichet worden war,[3] wendet sich Bannez abwehrend und tadelnd, zunächst deßhalb, weil Javellus behauptet hatte, daß bis jetzt keine befriedigende theologische Aufhellung des vorerwähnten Paulinischen Spruches Röm. 9, 13 geliefert worden sei, und die hervorragendsten Lehrer, ein Augustinus, Thomas und Duns Scotus denselben so deuteten, wie es jedem aus ihnen am zweckdienlichsten schien, woraus Javellus die Befugniß ableitet, auch seinerseits eine Auslegung desselben zu versuchen, welche den verschiedenen hiebei in Betracht kommenden Gesichtspuncten gerecht werde.[4] Er macht den Grund der Prädestination und Reprobation von dem Verhalten des freien Willens zu den Einwirkungen Gottes als Movens universale und Verleiher specieller göttlicher Hilfen natürlicher Ordnung abhängig; die göttliche Voraussicht, daß beiden Arten von Einwirkungen durch einen guten Gebrauch des Willens

[1] Nobis, qui ostendimus, quod ex efficacia divinae voluntatis et providentiae non destruuntur conditiones effectuum secundum se, sed potius perficiuntur effective a divina voluntate, non est inintelligibile, quomodo simpliciter dicantur evitabiles contingentes et liberi effectus, quamquam supposita divina providentia non evitabuntur. Comm. in 1 qu. 22, art. 4.

[2] Asserit, se non posse certa ratione intelligere, quomodo effectus sit simpliciter evitabilis secundum se, et inevitabilis secundum quod est provisus a Deo, quin potius videtur sibi quod ratio convincat, quod sit simpliciter inevitabilis, evitabilis vero secundum quid . . . . Nobis magis inintelligibile videtur, quomodo Cajetanus inveniat medium inter evitabile et non evitabile, quod idem est, quod inevitabile supposito, quod loquimur de effectibus realibus. Tandem haec nimia humilitas Cajetani occasionem praebet errandi pusillis; etenim via, qua utitur Cajetanus ad componenda ista duo, videtur implicare contradictionem, scil. quod sit aliquis effectus provisus a Deo neque evitabilis neque inevitabilis. Ibid.

[3] Post cujus mortem quaedam quaestiones sub ejus nomine in publicum prodierunt et adjectae sunt primae parti Divi Thomae in editione Lugduni 1581 — berichtet Bannez Comm. in 1 qu. 23, art. 5. Vgl. erste Abtheilung dieses Bandes S. 151, Anm. 1.

[4] Infert quod illam nos opionem sequi decet, quae rationabilior appareat, et apertius servet rectitudinem divinam, sustentet spem fidelium, occasiones desperationis tollat, defenset praedestinationis certitudinem cum libero arbitrio. Ibid.

in der Übung der Pflichten der natürlichen Gerechtigkeit entsprochen werde, ist für Gott ein Grund des Vorherbestimmens zur Seligkeit, die Voraussicht des Widerstrebens gegen die allgemeinen Einwirkungen Gottes ein zureichender Grund des göttlichen Reprobationsbeschlusses. Bannez hebt hervor, daß Javellus die entsprechende Disposition zum Empfange der Gratia gratum faciens, die in Folge des Prädestinationsbeschlusses nachfolgend verliehen werde, ohne übernatürliche Gnadenhilfe zu Stande kommen lasse, daß er ferner in jener vorbereitenden Disposition den Menschen zur Übung moralisch guter Handlungen befähiget sein läßt, ohne zu sagen, bis zu welchem Grade; daß er das Verhalten des Menschen im Stande der vorbereitenden Disposition als etwas dem vorausbestimmenden providentiellen Willen Gottes völlig Entrücktes behandelt; eine weitere Folge dessen sei, daß die Verleihung der das Gelangen zur Seligkeit wirkenden Heilsgnaden als Wirkung und Erwerb des freien Willensgebrauches im Stande der vorbereitenden Heilsdisposition erscheine. Diese Erklärung der Prädestination läßt, abgesehen von ihrem durchaus pelagianisirenden Charakter, bestimmte unläugbare Thatsachen ganz außer Augen, die sich ihr in keiner Weise einordnen lassen, so die Bekehrung des Saulus, die Beseligung der vor Erlangung des Vernunftgebrauches sterbenden getauften Kinder; vor Allem glaubt Bannez rügen zu müssen, daß Javellus einerseits seine Theorie auf Thomas und Augustinus stützen, nebenbei aber eine verbesserte Darstellung der Anschauungen dieser großen Lehrer bieten wolle.

Bannez kann trotz seiner Hochhaltung Vitoria's und Soto's auch diesen beiden Gründern der Salmanticenser Schule manchen Tadel nicht ersparen, sofern Beide in ihrem conciliativen Bestreben sich zu manchen Zugeständnissen an die scotistische und nominalistische Doctrin herbeilassen, zu welchen sich ein strenger Thomist nicht verstehen darf. Bannez sucht dieses sein Urtheil durch eine eingehende Beleuchtung der Lehren Beider über die Mehrung und Minderung der Gnade zu begründen.[1] Da die Intension und Remission der Formen von der Disposition des Subjectes abhängt, so darf man den Nominalisten nicht einfach zugeben, daß der von der Sünde sich Bekehrende ein größeres Maß von Gnade wiedererlange, als er früher besessen und verloren hatte. Die Verschiedenheit subjectiver Dispositionen bringt es

[1] Comm. in 2, 2 qu 24, art. 6.

ferner mit sich, daß wenn von zwei sich Bekehrenden jeder mit dem gleichen Aufgebote der durch die Gnade ihm ermöglichten Anstrengung an seiner sittlichen Umkehr gearbeitet hat, der eine aber einen intensiveren und reineren Reueschmerz empfindet als der andere, auch die Restitution der mit dem Verluste der Gnade verwirkten Heilsverdienste nicht die gleiche sein wird, wie Vitoria und Soto mit Heinrich von Gent dafürhalten. Bannez theilt im Anhange zu diesen Erörterungen eine Vorlesung Vitoria's über die Mehrung und Minderung der Gnade im Wortlaute mit, und begleitet sie mit kritischen Anmerkungen, welche das Verhältniß Vitoria's zur streng thomistischen Ansicht betreffen.

Mit der Prädestinationslehre steht eine christologische Frage in Verbindung, welche nach Bannez' Bemerkung[1] erst im Laufe des 16. Jahrhunderts genauer erörtert zu werden begann. Während man bis dahin einfach den göttlichen Willen als die Causa efficiens der Prädestination, Christum aber als die Causa finalis und exemplaris unserer Rechtfertigung und Prädestination hingestellt hatte, rückte seither die Frage in den Vordergrund, ob Christus nicht auch als die Causa meritoria und Causa efficiens der Prädestination anzusehen sei. Die beiden Löwener Theologen Johann Driedo und Ruard Tapper wollen dieß nicht schlechthin zugeben; der letztere glaubt seine bloß bedingnißweise Anerkennung des betreffenden theologischen Satzes auch auf die Auctoritäten eines Capreolus und Thomas Aquinas stützen zu können. Nach Bannez kommt es auf den Begriff der Prädestination an, der in einem weiteren und engeren Sinne gefaßt werden kann. Versteht man unter Prädestination unterschiedlos alle von Gott zu unserem Heile vorbereiteten und geordneten Mittel, so fällt auch die Incarnation und das Verdienstleiden Christi unter den Begriff der Prädestination, und kann sonach nicht Christus als Causa meritoria und efficiens der Prädestination bezeichnet werden. Beschränkt man den Begriff der Prädestination auf die Wirkungen der Heilsvorkehrungen Christi in den durch Christi Gnade Erlösten und Geheiligten, so muß jedenfalls Christi Menschwerdung und Verdienstleiden als Causa meritoria und efficiens unseres Heiles bezeichnet werden. Wendet man die Unterscheidung zwischen dem weiteren und engeren Sinne der Prädestination auf die Interpretation der hieher bezüglichen Aus-

[1] Comm. in 1 qu. 23, art. 5.

sprüche in der Summa theologica an, so ergibt sich klar und unzweideutig, daß Thomas die Incarnation und den Opfertod Christi als Causa meritoria unseres Heiles und Causa efficiens der Prädestination anerkenne, unbeschadet dessen, daß ihm der göttliche Wille als solcher als die absolute Ursache der Prädestination gilt.

Dieselbe Frage war vor Bannez von Bartholomäus Medina in dessen Commentar zum dritten Theile der Summa theologica erörtert worden.[1] Medina bekennt, daß er anfangs auf die Seite der Löwener Theologen Driedo, Tapper, Sonnius hingeneigt habe aus dem von Sonnius in dessen Demonstrationes religionis christianae geltend gemachten Grunde, daß die Incarnation Christi und die in seiner göttlichen Natur begründete Heilsmacht keinen Verdiensterwerb Christi constituiren, und daher eben nur der die Incarnation des ewigen Gottessohnes in sich schließende Heilsrathschluß Gottes als die Causa efficiens unseres Heiles angesehen werden könne. Später eignete er sich die schon erwähnte Unterscheidung zwischen Prädestination im weiteren und engeren Sinne an, und kam somit auf die von Bannez reproducirte Lösung der Frage. Christus ist nach dem Zeugniß der Schrift der Erstling der Prädestinirten, und alle anderen Prädestinirten sind um Christi willen d. h. im Hinblicke auf das heilsverdienstliche Wirken Christi prädestinirt.[2]

Medina bringt die Vorherbestimmung Christi in Zusammenhang mit der Frage, ob die Menschwerdung Gottes auch ohne den Sündenfall des ersten Menschen eingetreten wäre.[3] Er beantwortet diese Frage selbstverständlich im Sinne der thomistischen Doctrin, welche die Incarnation durch den Sündenfall bedingt sein läßt; Medina folgert hieraus, daß das göttliche Vorhersehen der Sünde sich sachlich als ein Prius zur Prädestination Christi verhält. Er nimmt weiter mit del Vio an, daß die Sünde als Deformation der natürlichen Ordnung den Ordo naturae als das sachlich Erste erscheinen läßt, auf welches der Ordo gratiae als Zweites folgt, und als abschließendes Drittes

[1] Comm. in 3 qu. 25, art. 4.

[2] Quod expresse asserit Paulus ad Ephesios dicens: Gratificavit non in dilecto Filio suo i. e. gratos sive caros reddidit et in numero praedestinatorum habuit ob meritum Filii sui, quem ab aeterno imprimis dilexerat. Cui consonat illud Evangelii: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. L. c.

[3] Comm. in 3 qu. 1, art. 3.

endlich die Gratia unionis, welche die hypostatische Union der menschlichen Natur mit der göttlichen in Christus und die Erlösungsgnade als Actionsprincip unserer Beseligung in sich schließt. Sofern nun diese von del Vio aufgestellte Aufeinanderfolge der drei Ordnungen, welche Medina ausdrücklich als die dem thomistischen Lehrsystem conforme Aufeinanderfolge bezeichnet, von Bannez zu dem Ende umgestoßen wird, um erweisen zu können, daß die Reprobation auf einem der göttlichen Vorausficht der Sünde vorausgehenden göttlichen Willen beruhe, haben wir nachzusehen, in welcher Weise Medina den göttlichen Reprobationsbeschluß auffasse. Medina hält allerdings entschieden daran fest, daß der Reprobationsbeschluß nicht vom göttlichen Vorausſehen der Sünde abhängig gemacht werden dürfe, sondern gleich dem Prädestinationsbeschlusse einfach auf den göttlichen Willen zurückzuführen sei; er sagt ferner, Gott wolle die Erhaltung der Welt um der Auserwählten willen.[1] Er sagt aber nicht, daß die Reprobation darauf abziele, der Glorie der Prädestinirten die entsprechende Folie zu verschaffen und die Gnaden der göttlichen Erbarmung in's volle Licht zu rücken. Er verzichtet vielmehr darauf, das Geheimniß des souverainen göttlichen Willens zu ergründen; derselbe lasse nicht ergründen: Voluntas Dei nullo modo causam habet. Damit entfällt sodann auch der Anlaß zur Annahme eines qualitativen Unterschiedes zwischen der Gratia efficax und Gratia sufficiens. Und wenn ferner Christus von Bannez als das von Gott schlechthin Gewollte hingestellt wird, so erscheint er bei Medina als der in Folge der Vorausſicht der Sünde Gewollte und Vorausbestimmte, womit die Heilandswirksamkeit Christi in den Vordergrund tritt,[2] während bei Bannez auf die in der gottmenschlichen Person Christi erfüllte Idee der Menschheit der Nachdruck fällt. Sofern Bannez in Christus das um seiner selbst willen Gewollte sieht, hatte er consequenter Weise die von Thomas gelehrte Bedingtheit der Incarnationsthat durch den Sündenfall zu verwerfen; er kann sie ohne Widerspruch mit sich selbst

[1] 3 qu. 19, art. 4.

[2] Deus praevidens Adam casurum praedestinavit Christum in ejus remedium, sicut cum praevidentur morbi futuri, paratur medicina . . . Vidit Deus hominem casurum et indigentem divina reparatione, per quam e peccatorum tenebris in lucem divinae gratiae revocaretur; et ad hoc praedestinatus erat Christus, cujus gratia salvaretur per fidem in sanguine ejus. Comm. in 3 qu. 1, art. 3.

nur insoweit beibehalten, als er den Sündenfall nicht mit Medina zu einem in der Ordnung des göttlichen Denkens der Prädestination Christi sachlich Vorausgehenden macht, sondern mit seiner Idee von dem an den Reprobirten zu vollziehenden Strafgerichte als Folie des an den Prädestinirten sich offenbarenden Erbarmungswillens in Verbindung setzt.

Medina verbindet mit dem Satze, daß die hypostatische Union der beiden Naturen in Christus kein Verdiensterwerb Christi war, den weiteren Satz, daß Christus zufolge der in der Union beider Naturen begründeten unendlichen Verdienstlichkeit seines Heilswirkens auch die Incarnation des göttlichen Vaters oder des heiligen Geistes als Verdienstwerk hätte erwirken können.[1] Trotz des unendlichen Werthes des Verdienens Christi[2] glaubt doch Medina die Ansicht des Mantius zurückweisen zu müssen,[3] welcher dafürhielt, daß wie Gott mehr erkennt als er wirkt, so auch Christus mehr hätte verdienen können, als Gott zu belohnen vermag. Dem läßt sich entgegenstellen, daß wie Gott nichts Unendliches außer sich hervorzubringen vermag, so auch Christus nicht einen schlechthin unendlichen Verdiensterwerb erringen konnte. Die Unendlichkeit desselben ist darauf zu beschränken, daß er jede bestimmte Gränze der Endlichkeit übersteigt, ohne jedoch irgendwie die absolute Unendlichkeit zu erreichen. Diese ist ihrer Natur nach unmöglich; der Verdienstlohn des Werkes Christi kann nicht dieser sein, daß die zur Anschauung Gottes gelangende Seele Gott so erfasse, wie er sich selbst erfaßt, weil dieß der creatürlichen Endlichkeit der menschlichen Seele widerstreitet.

---

[1] Comm. in 3 qu. 2, art. 11.

[2] Meritum Christi est infinitum ex modo merendi. Nam meruit coram Patre aeterno de omni rigore justitiae; mereri autem de omni rigore justitiae coram Deo requirit infinitatem merentis et aequalitatem cum Deo, sicut producere aliquid ex nihilo requirit infinitam potentiam ex modo producendi. Deinde infinitum est hoc meritum, quia valet pro infinitis hominibus, et pro infinitis mundis si essent. Tertio est infinitum, quia quacunque beatitudine signata adhuc perfectiorem nobis meruit, sicut virtus Dei est infinita, non quod producat creaturas infinitas, sed quoniam quacunque data post aliam et aliam multo meliorem producere potest. Ultimo est infinitum tali ratione: Si Christus applicuisset suum meritum, ut Pater aeternus aut Spiritus Sanctus incarnaretur, meruisset illud. Non tamen praemium Christi fuit infinitum simpliciter; nam est creatura sicut et meritum. L. c.

[3] 3 qu. 19, art. 4.

Medina bezieht sich häufig auf del Vio's Auslegung der Summa theologica zurück, und behält sich in den Fällen, in welchen Vitoria's und Soto's Auslegung vor ihr abgeht, eine Entscheidung nach eigenem Ermessen vor, welche bald zu Gunsten del Vio's, bald zu Gunsten der Salmanticenser ausfällt. In einem speciellen Falle findet er Anlaß, auf die bibelkritischen Arbeiten del Vio's Bezug zu nehmen,[1] nämlich bei Erörterung der Frage, ob Christo durch die Engel Erkenntnisse zugemittelt werden konnten. Thomas bemerkt, daß die Stelle Luk. 22, 43 nicht zur Bejahung dieser Frage verwerthet werden dürfe; del Vio hielt dafür, daß überhaupt die Ächtheit der betreffenden Stelle nicht feststehe, und Hieronymus und Hilarius von Poitiers dieselbe angezweifelt hätten. Medina bemerkt hiezu, daß die vom Trienter Concil abgegebene Erklärung über die Authentie und Integrität der biblischen Bücher einen Zweifel an der Echtheit der Stelle als häretisch erscheinen lasse; das Fehlen der Stelle in einigen Codices erkläre sich daraus, daß einzelne rechtgläubige Männer in übelverstandenem kirchlichen Eifer den Arianern, welche Luk. 22, 43 für ihre Anschauungen geltend machten, dieses biblische Beweismittel entziehen wollten; aus einem gleichen Beweggrunde war, wie Epiphanius bemerkt, auch die Stelle Luk. 19, 41 in einigen Codices weggelassen und ausgetilgt worden.

Obwohl die Salmanticenser Lehrer sich die Auslegung des Textes der Summa theologica zur Hauptaufgabe machten, drängte sich ihnen doch die Wahrnehmung auf, daß der Lehrinhalt derselben durch Erörterung neu zugewachsener theologischer Probleme erweitert werden müsse; diesem Bedürfnisse suchten sie, so lange es nicht zu selbstständigen systematischen Dispositionen des theologischen Lehrstoffes kam, durch Einfügung von größeren selbstständigen Excursen in ihre commentatorischen Arbeiten abzuhelfen. So schickte Medina der Auslegung des dritten Theiles der Summa theologica eine Abhandlung über die Denkmöglichkeit und rationale Probabilität der Incarnation, so wie über die Erweisbarkeit des göttlichen Ursprunges der christlichen Religion voraus; Bannez schaltete seiner Auslegung der Secunda Secundae eine Abhandlung über den Begriff der Kirche und über die Merkmale der wahren Kirche ein.[2] Da Medina in seiner Auslegung des dritten Theiles der Summa theologica nicht über

[1] 3 qu. 12, art. 4.

[2] 2, 2 qu. 1, art. 10.

die Christologie hinausgelangte, und Bannez' Auslegung dieses Theiles der Summa nicht gedruckt vorliegt, so bleibt für die erste von Vitoria bis auf Bannez reichende Epoche der Salmanticenser Schule der von Dominicus Soto gelieferte Commentar zum vierten Buche der Sentenzen des Petrus Lombardus das den Bedürfnissen jener Epoche angepaßte Hauptwerk der Schule über die Sacramentenlehre und Eschatologie. Soto bekennt in der Vorrede, diese Arbeit in Angriff genommen zu haben, nachdem er bereits 20 Jahre in Salamanca gelehrt und wegen körperlicher Ermüdung sich vom Lehramte zurückgezogen hatte. Man hat also diese Arbeit als eine reifste Frucht seiner theologischen Strebethätigkeit anzusehen; er selber bekennt, daß er sich bemüht habe, den Lehrgehalt des in sein Werk aufgenommenen Theiles der Theologie in möglichst concinner, zugleich aber sachlich erschöpfender Weise zu behandeln.[1] In der Lehre von den Sacramenten des Neuen Bundes räumt Soto den protestantischen Polemikern ein, daß die Siebenzahl der Sacramente nicht mit der von ihnen gewünschten Deutlichkeit in der Schrift ausgesprochen vorliege;[2] es genüge jedoch, wenn die Kirche für dieselbe einstehe, auf deren Zeugniß ja auch die Anerkennung der vier kanonischen Evangelien gestützt ist. Bei fünf Sacramenten lasse sich die unmittelbare Einsetzung durch Christus strenge aus der Schrift erweisen; die Sacramente der Firmung und letzten Ölung können in Folge einer von Christus empfangenen Ermächtigung durch die Apostel eingesetzt worden sein. Es geht freilich nicht an, das Sacrament der Firmung mit Alexander Halesius und Bonaventura durch ein kirchliches Concil eingesetzt sein zu lassen; die Möglichkeit aber einer göttlichen Zutheilung der Vollmacht zur Einsetzung von Sacramenten an die Apostel kann nicht in Abrede gestellt werden. Thomas unterscheidet im Machtvermögen Christi zwischen der auf die göttliche Natur Christi gestützten incommunicablen Potestas

---

[1] Quod in praefato textu molimur, hoc prorsum est, ut conclusionum epitome, quae sunt quaestionibus examinandae, in fronte cujusque distinctionis appendatur . . . Sin vero, quae apud graves auctores subobscura exs'ant, elucidando, sive quae alii minoris notae commentati sunt, resecando sive aliquid pro captu nostro adhibendo, locupletando, amplificando, in ordinem digerendo quidpiam emolumenti in gazophylacium Domini mea diligentia et labor improbus contulerit, ipsi luminum fonti, cujus ecclesiae censurae asserta nostra submittimus, acceptum referatur.

[2] 4 dist. 1, qu. 5, art. 2.

auctoritatis und zwiſchen der ihm als Menſch zukommenden communicablen Potestas excellentiae;[1] die Einſetzung der Sacramente iſt eine der vier Arten der communicablen Potestas excellentiae.[2] Der eigentliche Exiſtenzgrund der Sacramente iſt die Potestas auctoritatis, welcher zufolge die göttliche Heilswirkung gerade an dieſes und kein anderes Mittel geknüpft iſt, obſchon Gott die Heilswirkung auch ohne jedes Mittel ſetzen kann. Die Potestas auctoritatis iſt ſomit auch der Erklärungsgrund der Übertragbarkeit der Macht der Einſetzung eines beſtimmten Sacramentes von Chriſtus an die Apoſtel. Die in den Sacramenten ſich bekundende Potestas excellentiae Chriſti beſteht im meritoriſchen und wirkſamen Cauſiren der inneren ſeeliſchen Wirkungen des Sacramentes; Chriſtus handelt da als Minister praecipuus des in Gottes Macht eingeſetzten Sacramentes.

Die Sacramente ſind inſtrumentale Medien des göttlichen Heilswirkens, und ſpeciell die gottverordneten Medien der Zuleitung des Gnadenerwerbes des heilsverdienſtlichen Leidens Chriſti an die Gläubigen.[3] Die Sacramente fallen mit der Menſchheit Chriſti unter den gemeinſamen Begriff der inſtrumentalen Vermittelung der göttlichen Heilsthätigkeit, mit dem Unterſchiede jedoch, daß die am Kreuze geopferte Menſchheit zufolge der hypoſtatiſchen Union Instrumentum

---

[1] Excellentia haec consistit in quatuor: Primo in hoc, quod meritum et virtus ejus passionis operatur in Sacramentis . . . Secundum membrum ejusdem excellentiae est, quod in nomine Christi sacramenta celebrantur et sanctificantur . . . Tertio eadem excellentia in hoc consistit, quod Christus potuerit instituere Sacramenta . . . Quarta denique excellentia potestatis Christi est, quod potest effectum Sacramentorum sine ipsis praestare. 4 dist. 1, qu. 5, art. 3.

[2] Potestatem excellentiae, quam Christus habuit ut homo, potuit ministris communicare quantum ad omnia quatuor membra. Potuit apostolis et subinde ecclesiae tantam gratiae plenitudinem impertiri, ut eorum meritum ad sacramentorum effectum operaretur; et ut ad eorum invocationem sacramenta sanctifiarentur et ut sacramenta possent instituere, et ut eorum effectus absque ipsis solo suo imperio producerentur. 4 dist. 1, qu. 5, art. 4. In 4 dist. 7, art. 1 heißt es jedoch anläßlich des Firmungsſacramentes: Cum sacramenta gratiam conferant, non possunt nisi a Christo institui per potestatem excellentiae, quam ut dist. 4 Augustinus nos docuit, Christus nulli communicavit; et cum materia et forma sint de substantia sacramenti, fit ut neutram nisi solus Christus potuerit instituere.

[3] 4 dist. 1, qu. 3, art. 1.

divinitati conjunctum war, während die Sacramente Instrumenta separata sind. Sie sind Instrumenta separata zufolge ihrer Bestimmung, die durch das Verdienstleiden Christi erworbene Heilsgnade den einzelnen Gläubigen zuzuleiten. Wie die menschliche Natur Christi als Instrumentum conjunctum von der Kraft der heilswirkenden Gnade ganz durchdrungen war, so müssen auch die Sacramente zufolge ihres analogischen Verhältnisses zur Menschheit Christi als Instrumente der Heilsgnade diese auf eine gewisse Art in sich enthalten, insoweit nämlich, als es der gottgewollte besondere Zweck eines jeden der einzelnen Sacramente fordert. Die Meinung, daß durch sie eine bestimmte Gnadenwirkung effectuirt werden könnte, ohne daß sie die durch sie zu vermittelnde Gnade auf eine gewisse Art in sich enthielten, ist nicht dem Geiste der thomistischen Doctrin gemäß, und daher die Meinung jener Thomisten zu verwerfen, welche wie Petrus Paludanus, Capreolus u. A. in den Sacramenten lediglich Mittel zur Erzeugung einer bestimmten spirituellen Form oder Disposition im Empfänger des Sacramentes sehen. Thomas hat sich wol in seinem Sentenzencommentar diese zuerst von Alexander Halesius vorgetragene Ansicht angeeignet, aber dieselbe in der Summa theologica abgeworfen, wie del Vio richtig erkannte, welcher daher auch als maßgebender Interpret der ächten thomistischen Ansicht anzusehen ist. Jedes Sacrament muß die Gnade, deren sichtbares Zeichen es ist, auf eine gewisse Art in sich enthalten, weil es eben nicht bloßes Zeichen, sondern instrumentales Medium der Gnade ist.[1] Bei Anerkennung der instrumentalen Essentialität des Sacramentes entfällt die Nothwendigkeit, dem Begriffe des Sacramentes eine tiefere Fassung zu ertheilen durch Zuweisung von Wirkungen, welche den Mangel jener Essentialität ersetzen sollen. Hieher gehört der angebliche Ornatus animae, welchen die Sacramente als Dispositionsmittel im oben erwähnten Sinne causiren sollen. Dieser Ornatus soll nach Capreolus ein vom Habitus der Gratia sanctificans unterschiedener besonderer Habitus sein; auch der Character indelebilis dreier Sacramente soll in diesem Sinne gefaßt werden. Dieser vom Habitus gratiae sanctificantis zu unterscheidende

[1] Virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura, sicuti est virtus Dei ad conferendam gratiam; virtus autem instrumentalis, quae est in sacramento, habet esse incompletum et transiens ex uno in aliud scil. a Deo in hominem, veluti motus est actus imperfectus et fluxus quidam ab agente in patiens. 4 dist. 1, qu. 1, art. 4.

besondere Habitus ist eine überflüssige Fiction; die Gratia sanctificans ist durch sich selbst ein Ornatus animae, der Character indelebilis aber drückt eine besondere Nebenbestimmung aus, welche mit der Heilsgnade bestimmter Sacramente gegeben ist,[1] und unter verschiedene Gesichtspuncte, nur nicht unter jenen eines besonderen Habitus fällt.[2]

Das Taufsacrament ist nach Soto von Christus eingesetzt worden, als er bei der Taufe im Jordan seinen heiligen Leib in die Fluthen tauchte, und damit dem gottgeschaffenen Elemente des Wassers die Kraft der regenerativen spirituellen Reinigung verlieh; zum Gesetze machte er den Empfang des Taufsacramentes nach seiner Auferstehung. Bis dahin galt die im alttestamentlichen Gesetze gebotene Beschneidung, welche das Vorbild der Taufe war, sofern sie die Reinigung von der Erbsünde wirkte, aber nicht ex opere operato sondern in Kraft des alttestamentlichen Verheißungsglaubens. Wann und bei welchem Anlaß das Firmungssacrament von Christus eingesetzt worden sei, läßt sich aus der Schrift nicht sicher nachweisen; man wird das Versprechen der Fülle des Geistes (Joh. 16, 7) als die von Christus für dieses Sacrament gewählte Einsetzungsform anzusehen haben. Daß das Sacrament der letzten Ölung von Christus eingesetzt worden, wird aus Jak. 5, 14 erschlossen, woselbst es als ein bereits bestehendes kirchliches Sacrament vorausgesetzt wird; es scheint aber gewagt, mit Beda die betreffende Stelle des Jakobusbriefes mit Mark. 6, 13 in Verbindung zu bringen.[3]

Am ausführlichsten werden die Sacramente des Altars, der Buße und Ehe behandelt. Beim Altarssacramente handelt es sich nach Er-

---

[1] Per sacramentum baptismi aperitur reliquorum janua et ideo illic fit potestas reliqua suscipiendi atque adeo agendi ea secundum religionem christianam, quae ad propriam conferunt salutem. Et in confirmatione recipit homo, quasi fide jam adultus, robur ad resistendum publicis hostibus fidei. Ac demum in ordine potestatem administrandi sacramenta. 4 dist. 1, qu. 4, art. 6.

[2] Cum multa characteri adscribantur scil. esse potentiam, esse signum et figuram et relationem, necesse est, ut que dicta sunt colligamus. Character quantum ad suam quidditatem nativamque definitionem est qualitas, quae est supranaturalis potentia, est autum fundamentum proximum relationum quibus efficimur similes Christo dissimilesque infidelibus, est denique figura et lumen per metaphoram, ac demum, confectus sensibili sacramento est sensibile signum. 4 dist. 1, qu. 4, art. 3.

[3] 4 dist. 23, qu. 1, art. 1.

härtung der realen Präsenz und nach Abweichung der unrichtigen und ungenügenden Auffassungen des Modus der realen Präsenz[1] darum, den richtigen Begriff der Transsubstantiation festzustellen, und die Möglichkeit der Verwandelung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut zu erhärten. Die Transsubstantiation kann nur in der Form der Wesensverwandelung sich vollziehen; die Annihilationstheorie, zu welcher Duns Scotus hinneigte, wird dem Begriffe der Transsubstantiation nicht gerecht. Durand faßt den Verwandelungsact als Generationsact d. i. als Act der Umwandelung der Wesensform von Brot und Wein in die Wesensform des Leibes und Blutes Christi, so daß die Materie des Brotes und Weines zurückbleibt. Auch diese Auffassungsweise wird dem Begriffe der Transsubstantiation als Mutatio totius substantiae et cujuslibet partis ejus nicht gerecht, und zieht den Verwandelungsact in den Bereich natürlicher Vorgänge herab.[2] Nicht minder unterliegt die Ansicht del Vio's, der die Transsubstantiation als Mutatio totius faßt, einer gerechten Beanstandung, wenn er dafürhält, daß dieselbe Res, welche früher Brot war, nachfolgend Christi Leib wird; denn daraus würde folgen, daß die ursprünglich vorhanden gewesene Res fortdauere, und nachfolgend nur

[1] Soto subsumirt die unrichtigen und ungenügenden Auffassungen des Präsenzmodus unter den allgemeinen Begriff der Impanationstheorie, als deren Vertreter er Waleran, Johann von Paris und Luther anführt: Valeranus, quoniam comprehendere non valebat, quomodo accidentia sine subjecto sustentarentur, posuit cum corpore Christi manere substantiam panis. Joannes Parisiensis (non quidem ille ordinis Prædicatorum, sed alter cujus liber inventus est Parisiis apud Jacobitas) modum tam subtilem quam falsum confinxit, nempe quod, sicut verbum in utero virginis assumsit humanitatem, ita et in sacramento virtute verborum mediante corpore assumit substantiam panis in unitatem suppositi et mediante sanguine substantiam vini, virtute cujus assumtionis verificatur, ut panis sit corpus et vinum sit sanguis. Praeter rationem, qua Valeranus motus est, Joannes Parisiensis habuit aliam, quod apparet, Christum cum consecravit, de pane ipso, quem accepit in manibus, asseruisse: Hoc est corpus, hic scil. panis est corpus. Quod quidem verificare autor ille non potuit, nisi per unionem hypostaticam; tunc enim per communicationem idiomatum panis est corpus, sicuti homo est Deus. Lutherus autem satis duxit per tropum concedere, quod panis sit corpus. 4 dist. 9, qu. 2, art. 2.

[2] Transsubstantiatio Durandi non est nisi transformatio i. e. mutatio formae, sicuti fit in generatione naturali. Unde sequitur, quod esset vera corruptio panis et generatio Christi, sicut ex ligno generatur ignis. Quis autem auderet dicere, in sacramento Christum gigni? 4 dist. 9, qu. 2, art. 4.

als etwas anderes fortexistire. Del Vio ist der Meinung, daß seine Auffassung mit jener des heiligen Thomas sich decke; er beachtet nicht, daß Thomas ausdrücklich von einem Aufhören der Res, welche Brot ist, spreche, wie denn in Wahrheit nur, wenn Brot und Wein nicht mehr vorhanden sind, von einer vollkommenen Transsubstantiation beider gesprochen werden kann. Del Vio's Auffassungsweise stützt sich auf eine gewisse Stelle im Liber Sacramentorum des Ambrosius,[1] welche auch von Petrus Lombardus und Heinrich von Gent in dem bezeichneten Sinne aufgefaßt und verwerthet wurde, gleichwie auch Berengar dieselbe für sich geltend machte; Soto läßt es dahin gestellt sein, ob die betreffende Stelle wirklich das besage, was Viele in sie hineingelegt haben, und rechnet es Duns Scotus zum Verdienste an, die auf sie gestützte Ansicht Heinrich's von Gent ausdrücklich zurückgewiesen zu haben. Die Verwandelung des Brotes in den Leib Christi schließt, da der Leib in Kraft der Seele besteht, per concomitantiam auch die Präsenz der Seele Christi im Sacramente in sich; da die Seele Wesensform des Leibes ist, so hat man mit Thomas eine Verwandelung der Wesensform des Brotes in die Seele Christi anzunehmen,[2] und unter dem sacramentalen Leibe Christi den von der Seele geformten Leib zu verstehen. Nach Duns Scotus würde die Wesensform des Brotes in die von der Seele zu unterscheidende Wesensform des Körpers Christi verwandelt; da aber der Leib Christi nur in Kraft der Seele lebendig ist, so könnte die Consecration im Sinne der scotistischen Ansicht nicht die Hervorbringung des lebendigen Leibes Christi zum Terminus haben. Eben darauf läuft G. Biel's Annahme hinaus, welchem Körperlichkeit und Materia prima identisch sind.

Wie die Seele Christi und die Gottheit Christi ist auch die Quantität seines himmlischen Leibes concomitanter im Sacramente vorhanden.[3] Diese Lehrbestimmung ist nicht so deutlich wie jene der Wesensverwandlung in der Schrift und in den dogmatischen Documenten der Kirche enthalten. Durand meint, daß es schwer halte, dieselbe denkbar zu machen; es lasse sich begreifen, wie die Substanz des Leibes Christi ohne Quantität in jedem Theile der Hostie vorhanden

[1] Lib. Sacram. IV, c. 4.
[2] 4 dist. 10, qu. 1, art. 1.
[3] 4 dist. 10, qu. 1, art. 4.

sein könne, nicht aber, daß auf gleiche Weise die ganze Quantität des Leibes Christi in jedem Theilchen der Hostie vorhanden sein soll. Gleichwohl wird diese letztere von den Theologen verschiedener Richtungen gemeinhin angenommen; Bonaventura hält dafür, daß die Läugnung dieser Lehrbestimmung an einen glaubenswidrigen Irrthum anstreife, nach Alexander Halesius ist sie unzweifelhaft irrig. Nach Occam, welcher die Quantität mit der Res quanta zusammenfallen läßt, hätte die Sache keine Schwierigkeit; der Leib Christi habe in seiner himmlischen Existenz einen Modus quantitativus, der im Sacramente wegfalle. Sofern man aber die Quantität als etwas von der Res quanta Unterschiedenes ansieht, läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Quantität des Leibes Christi, soweit in ihr das Ordnungsverhältniß der einzelnen Theile des organischen Leibes sich vermittelt, im Sacramente vorhanden sein müsse, während das gleichfalls in der Quantitativität begründete räumliche Außereinandersein der einzelnen Theile allerdings nicht statthaben kann, und wie die Lehrer der Schule zu zeigen suchen, mit der Quantitativität nicht so denknothwendig verbunden ist, daß es nicht durch Gottes Macht in Wegfall kommen könnte. Durand unterläßt, auf die genannten zwei von einander abtrennbaren Momente im Begriffe der Quantität zu reflectiren; die Folge davon ist, daß nach seiner Auffassungsweise die Präsenz des Leibes Christi, der doch seinem Begriffe nach ein organisch gegliederter ist, im Sacramente fraglich wird. Der Leib Christi ist im Sacramente weder circumscriptiv, noch auch nur definitiv,[1] wie Viele behaupten, weil seine definitive Gegenwart im Sacramente seine Gegenwart an einem anderen Orte (im Himmel und auf anderen Orten) ausschließen würde. Definitiv ist der Leib Christi nur im Himmel, weil daselbst seine Quantität in einen bestimmten Raum gewiesen und von demselben umfaßt ist; im Sacramente aber ist er nicht an sich, sondern nur, sofern das consecrirte Brot in seine Substanz verwandelt ist. Ein Bewegtwerden des sacramentalen Leibes Christi kann bloß per accidens statthaben,[2] nämlich soweit die Abendmalsgestalten einer Bewegung unterliegen; Duns Scotus und Durand gehen zu weit, wenn sie selbst diese letztere accidentelle Art des Bewegtwerdens nicht zugeben wollen, weil in diesem Falle nicht Christi Leib, sondern bloß die

[1] 4 dist. 10, qu. 1, art. 5.

[2] 4 dist. 10, qu. 1, art. 6.

Abendmalspecies Gegenstand des Genusses wären, den evangelischen Worten zuwider, welche von einem Essen des Fleisches des Menschensohnes und von einem Trinken seines Blutes sprechen. Die Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente kann nur intellectiv und auch da nur in Kraft einer übernatürlichen Erleuchtung percipirt werden;[1] nur der sacramentale Christus selber kann sich mit leiblichem Auge sehen, den Modus essendi seiner Gegenwart im Sacramente jedoch nur intellectiv percipiren.

Der thomistischen Doctrin gemäß ist nach Vollzug der Substanzverwandelung die Quantität des Brotes der Träger der übrigen zurückbleibenden Accidenzen des Brotes. Bonaventura hielt dafür, daß die Quantität, durch deren Vermittelung die übrigen Accidenzen der Substanz des Brotes inhäriren, durch die Transsubstantiation nicht aus einem Subjecte mediante quod ein Subjectum quod werden könne. Del Vio läßt sich durch die Rücksicht auf Bonaventura's Einwand bestimmen zu behaupten, daß die Quantität des Brotes in Folge der Transubstantiation des Brotes das Esse quo verliere, und statt dessen ein Esse quod erlange. Die Verwandelung des Esse quo in ein Esse quod sei wol ein Wunder, aber in Folge desselben werde die Quantität zum natürlichen Träger der übrigen Accidenzen. Soto findet dieses Wunder überflüssig und undenkbar,[2] und meint, es genüge anzunehmen, daß die nach der Transsubstantiation zurückbleibende Quantität unmittelbar durch Gott gehalten werde, wodurch sie auch schon befähigt sei, die übrigen Accidenzen zu tragen. Del Vio glaubt seine Ansicht aus Thomas erweisen zu können; in Wahrheit ist sie die von Duns Scotus bekämpfte Ansicht Heinrich's von Gent.

Der Begriff des Sacramentes als sichtbaren Zeichens der unsichtbaren Gnade bewahrheitet sich im Bußsacramente im Handeln des Pönitenten und des lossprechenden Priesters; das reumüthige Schuldbekenntniß ist Wirkung der Bußgnade, die priesterlichen Lossprechungs-

---

[1] 4 dist. 10, qu. 1, art. 7.

[2] Enimvero istud esse existentiae nunquam intellexi esse aliquam entitatem distinctam a subjecto, tanquam aliam rem, sed est modus et actus substantiae. Quare dum quantitas perdere dicitur esse quo et aquirere esse quod, nihil novi acquirit, sed hoc tantum per miraculum fit, ut non insit sed per se stet. 4 dist. 10, qu. 2, art. 2.

worte sind sinnliche Vernehmbarmachung der Vergebungsgnade.[1] Durand faßt das Bußsacrament als Aggregat aus den Acten des Pönitenten und dem Lossprechungsacte des Priesters. Richtiger und der thomistischen Doctrin gemäßer ist es, die Acte des Pönitenten (Contritio, Confessio, Satisfactio) als die Materie, die priesterliche Lossprechung als die gottverordnete Form des Bußsacramentes zu fassen. Als Act des Pönitenten ist die Buße eine Tugend, und zwar eine specielle Tugend;[2] sie ist unter die generelle Tugend der Gerechtigkeit einzubeziehen, fällt aber nicht mit dem Gerechten als solchem zusammen, wie Durand meint, sondern hat eine speciell modificirte Bedeutung.[3] Subject der Bußtugend ist der Wille, Subject des Bußleidens das Concupiscibile; der Bußact als innerer Act nimmt seinen Ausgang vom Timor servilis und schließt im Timor filialis als nächster und unmittelbarer Vorbedingung der Erlangung der Bußgnade ab. Soto macht bemerklich,[4] daß die genauere Vermittelung des Wechselverhältnisses der Bußtugend und Rechtfertigungsgnade der Scholastik seines Jahrhunderts angehört; in der älteren Scholastik habe man sich gemeinhin damit begnügt, den Pönitenzact als Vorbedingung der Ertheilung der Heiligungsgnade (charitas et gratia) anzusehen; Duns Scotus und Durand wußten nichts von der Bußtugend als Virtus infusa, und sahen sie schlechthin als eine der Charitas vorausgehende Virtus acquisita an. Thomas hält die Bußtugend für eine Virtus infusa, drückt sich aber nicht so genau aus, daß eine Mißdeutung seiner Ansicht von Seite des Petrus Paludanus aus-

---

[1] Doctissime ergo Divus Thomas non solum probat, poenitentiam esse sacramentum, sed id ab utraque parte habere scil. poenitentis et absolventis; nam utrimque est invisibilis gratiae visibilis forma, quae est Augustini definitio. 4 dist. 14, qu. 1, art 1.

[2] Probatur primo, quia de illa exstat speciale legis praeceptum: Poenientiam agite etc. Secundo probatur ratione: Habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta; quocirca ubicunque occurrit specialis actus laudabilis circa speciale objectum formale, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis; manifestum est autem, quod in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis scil. operari ad destructionem peccati inquantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alius virtutis. 4 dist. 14, qu. 2, art. 3.

[3] In poenitentia non consideratur justum simpliciter seu politicum, sed secundum quid, ut filii ad patrem, et servi ad dominum, et uxoris ad virum. 4 dist. 14, qu. 2, art. 4.

[4] 4 dist. 14, qu. 2, art. 6.

geschlossen geblieben wäre; dieser läßt einfach den Bußact der Charitas vorausgehen. Soto beseitiget den Widerstreit zwischen der Priorität der Bußtugend und der Priorität der Charitas dadurch, daß er zwischen der Priorität in genere causae efficientis und in genere causae materialis unterscheidet[1] — eine Vermittelung, die bereits bei Thomas selber[2] sich befindet.

Die Erörterung des Bußsacramentes führt auf die Besprechung des kanonischen Bußwesens, der Ablässe und der Lehre vom Fegefeuer; das Sacramentum ordinis gibt Anlaß, das Verhältniß zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt auseinanderzusetzen, wobei Soto die richtige Mitte zwischen den extremen Gegensätzen, welche durch Augustin von Ancona einerseits, Marsilius von Padua andererseits repräsentirt sind, einhalten will.

Die eschatologische Partie des Werkes wird durch eine Erörterung über die Unsterblichkeit der Seele eingeleitet, welche aus den Aussprüchen der Schrift und der hervorragendsten Philosophen Plato und Aristoteles erhärtet wird.[3] Die Auferstehung der Leiber ist ein durch Gottes Macht bewirkter Vorgang übernatürlicher Art, welcher beziehungsweise auch eine natürlich faßbare Seite darbietet, sofern die Vereinigung der Seele mit ihrem Leibe einem natürlichen Begehren derselben entspricht.[4] Der Wiederkunft Christi zum Gerichte wird das Auftreten des Antichrists vorausgehen, in welchem alle Macht des Bösen geeiniget und verkörpert sein wird.[5] Das Ende der gegenwärtigen zeitlichen Weltwirklichkeit wird durch die in der Schrift

---

[1] Sanitas est causa finalis moderati exercitii, quae ideo prius movet hominem ad deambulandum; sed tamen deambulatio prior est sanitate in genere causae efficientis. Et ventus aperiens fenestram prior est in genere causae efficientis apertione; sed tamen apertio prior est in genere causae materialis, quia nisi prius natura aperta esset, aer non ingrederetur. Eodem pacto Deus per speciale auxilium movens liberum arbitrium, ut homo convertatur in ipsum, simul infundit gratiam ac subinde virtutes inter quas et poenitentiam, cujus ideo actus in genere causae efficientis posterior est infusione gratiae et actu fidei, spei et charitatis, sed in genere causae materialis motus actus poenitentiae est prior, quia nisi homo poeniteret, non fieret gratus. L. c.

[2] 2, 1 qu. 113, art. 8, ad. 2^{dum}.

[3] 4 dist. 43, qu. 1, art. 1.

[4] 4 dist. 43, qu. 1, artt. 2.

[5] 4 dist. 46, qu. 1, artt. 1 et 2.

geschilderten Zeichen und Katastrophen eingeleitet werden.[1] Das Reinigungsfeuer, welches die der Feuersphäre subordinirten Elementarsphären: Luft, Wasser, Erde durchdringen wird, wird alle zusammengesetzten Gebilde auflösen; es ist zugleich auch das Feuer, in welchem die Verworfenen büßen werden. Es ist übernatürlichen Ursprunges, und als der dem Kommen des Weltenrichters Christus vorausleuchtende Glanz seiner Majestät zu fassen.[2] Die Reinigung der Welt durch das Feuer ist die Vorbedingung der Erneuerung derselben, welche als Einrückung in den Stand ewiger Vollendung zu verstehen ist. Die unwandelbaren Verhältnisse der in Gott vollendeten Welt schließen die Fortdauer der das irdische Zeitleben regelnden Himmelsbewegungen aus;[3] diese zielen zunächst auf die Generations- und Corruptionsprocesse des Erdlebens, zuhöchst auf die generative Entwickelung der Menschengattung ab, und haben demzufolge aufzuhören, wenn die vorausbestimmte Zahl der Erwählten voll geworden ist. Es werden sonach am Ende der Zeiten die von der göttlichen Causalität ausgehenden motorischen Einflüsse aufhören und damit von selbst der Stillstand der himmlischen Sphären eintreten; dafür wird aber der Glanz der Himmelskörper gemehrt werden (Jesai. 30, 26), und im Stillstande ihrer Bewegungen werden sie ein gottähnlicheres Sein darstellen als im vorausgegangenen Stande der Bewegung. Die biblisch-kirchliche Lehre vom Stande der in Gott vollendeten Welt ist das höhere Dritte über den einseitigen Gegensätzen der naturalistischen philosophischen Weltlehren, in deren einer der gegenwärtige Zustand der sichtbaren Welt als ein ewiger ohne Anfang und Ende hingestellt wird (Aristoteles), während andererseits von einem unaufhörlichen Werden und Wiedervergehen derselben Welt gesprochen wird.

---

[1] 4 dist. 46, qu. 2, artt. 1—3.
[2] 4 dist. 48, qu. 1, artt. 1—4.
[3] 4 dist. 48, qu. 2, artt. 1—4.

Zweiter Abschnitt.

Die Weiterführung der Bestrebungen der Salmanticenser Schule durch die spanischen und portugiesischen Jesuiten. Der Gegensatz des Molinismus zum Bannezianismus.

Den Jesuiten war in Spanien der Eingang durch Antonio d'Araoz, den Neffen des großen Ordensstifters Ignaz von Loyola gebahnt worden; um das Jahr 1548 besaßen sie, wie in anderen Städten Spaniens, auch in Salamanca ein Haus, stießen aber daselbst auf die heftigste und feindseligste Gegnerschaft des Melchior Canus, welcher von der Kanzel aus gegen sie eiferte, und selbst durch seine kirchlichen Oberen nicht zur Einstellung seiner gehässigen Angriffe gegen den neuentstandenen Orden vermocht werden konnte.[1] Desto freundlichere Aufnahme fand derselbe in Portugal; König Johann III wünschte Priester des neuen Ordens als Missionäre für die portugiesischen Colonien in Ostindien; man willfahrte in Rom seinem Verlangen, indem ihm Franz von Xavier und Simon Rodriguez zugesendet wurden. Xavier gieng 1541 mit dem Titel und den Vollmachten eines apostolischen Nuntius für ganz Indien von Lissabon nach Ostindien ab; Rodriguez blieb auf Wunsch des Königs in Portugal zurück und gründete mit neugeworbenen Genossen das berühmte Collegium in Coimbra, welches die Pflanzschule für die indischen Missionäre zu werden bestimmt war.

[1] Näheres über die feindselige Opposition des Canus und anderer Mitglieder des Dominicanerordens gegen die in Spanien Fuß fassenden Jesuiten in meiner Geschichte des Thomismus SS. 379 f.

Eine akademische Lehrthätigkeit erlangten die Jesuiten auf der pyrenäischen Halbinsel zuerst durch die Gunst des Königs Johann III an der Universität Coimbra, woselbst ihnen das Lehramt der Philosophie übertragen wurde; Peter Fonseca († 1599) war der erste, welcher seit 1555 dieses Lehramt ausübte und mit großem Ruhme verwaltete. Auch an der Universität zu Evora, woselbst Fonseca gleichfalls zeitweilig lehrte, fanden die Jesuiten unbehinderten Eingang und gründeten daselbst ein theologisches Lehrinstitut. An den spanischen Universitäten treten im Verlaufe der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nur vereinzelt Mitglieder der Gesellschaft Jesu als Inhaber von Lehrkanzeln hervor; so unter Anderen Gabriel Vasquez († 1604) an der Universität Alcala. Zwei berühmte Jesuiten spanischer Herkunft: Jakob Ledesma († 1575), welcher vor seinem Eintritte in den Orden in Alcala, Paris und Löwen studirt hatte, und Franz Toletus († 1596), ein Schüler des Dominus Soto, wendeten ihre Lehrthätigkeit dem von Ignatius gestifteten Collegium Romanum zu.[1] Papst Paul IV hatte diesem Collegium alle Privilegien einer Universität verliehen, zugleich aber die Lehrer desselben verpflichtet, an die an der Pariser Universität befolgte Lehrweise sich zu halten. Damit war die formelle Identität der Lehrweise des Ordens mit jener aller übrigen nach dem Muster der Pariser Universität eingerichteten Schulen gewahrt; die Möglichkeit der Entwickelung einer selbstständigen Schuldoctrin des Ordens wurde dadurch angebahnt, daß Pius IV dem Ordensgeneral 1561 die Befugniß verlieh, den Geistlichen seines Ordens die akademischen Grade zu verleihen und durch seine Stellvertreter auch den Schülern der Lehranstalt des Ordens ertheilen zu lassen.

Die selbstständige Gestaltung der theologisch-philosophischen Ordensdoctrin der Jesuiten begann an jenen Stätten der pyrenäischen Halbinsel sich vorzubereiten, an welchen die Jesuiten zuerst eine durch königliches Wohlwollen autorisirte akademische Lehrthätigkeit erlangt hatten, und setzte sich in Form einer Reaction gegen den die Philosophie absorbirenden Theologismus der spanischen Dominicanerschule in's Dasein. Die Jesuiten von Coimbra machten sich unter Anregung

[1] Vgl. über diese seit 1550 bestehende Hauptlehranstalt des Ordens unsere Schrift: Franz Suarez u. d. Scholastik d. letzten Jahrhunderte (Regensburg, 1861 f.) I., S. 29 f. — Über den Beginn ihrer akademischen Lehrthätigkeit in anderen europäischen Ländern, sowie über Geist und Art ihrer Lehrweise ebendas. SS. 23 ff., 30 ff.

und Leitung Fonseca's an das Unternehmen, einen vollständigen Lehrcurs der aristotelischen Philosophie in der Form eines Commentars über sämmtliche Schriften des Aristoteles auszuarbeiten; Fonseca selber lieferte die ersten wichtigsten Beiträge zu diesem Unternehmen durch seine Erklärung der aristotelischen Metaphysik[1] und durch die von seinem Ordensgenossen Sebastian Couto revidirte und für den Druck vorbereitete Dialectica;[2] die physikalischen Schriften des Aristoteles zusammt der Ethik wurden von Emanuel Goes commentirt,[3] die Bücher de Anima von Cosmas Magalliano.[4] Die Dialectica, deren Herausgabe absichtlich möglichst lange hinausgeschoben wurde, um dem Buche eine möglichst sorgfältige Redaction zu sichern, umfaßt die Gesammtheit der logischen Schriften des Aristoteles mit Einschluß der Isagoge Porphyrii, und ist trotz des Strebens des Herausgebers nach exacter Kürze noch immer ein Werk von stattlichem Umfange; am kürzesten ist die Topik und Elenchik bedacht, bezüglich welcher des Näheren auf Fonseca's Schrift In isagogen Porphyrii verwiesen wird. Diese constituirt daher auch einen integrirenden Theil des philosophischen Gesammtcursus der Conimbricenses, während Fonseca's Erklärung der aristotelischen Metaphysik formell nicht als Bestandtheil derselben gilt, indem sie nicht bloß älteren Ursprunges ist als die seit 1591 veröffentlichten Bände des Unternehmens, sondern auch in manchen Puncten von den Conimbricenses beanstandet wurde, welche

---

[1] Metaphysica Aristotelis ex graeca lingua in latinam translata et commentariis illustrata (4 Voll.) Rom, 1577 u. 1580; Frankfurt, 1599; Cöln, 1604; Evora, 1604 u. ö.

[2] In universam dialecticam Aristotelis. Coimbra, 1606; Lyon, 1607; Cöln, 1607. In einer an den Leser gerichteten Vorerinnerung legt der Herausgeber Verwahrung ein gegen eine von unbefugter Seite in buchhändlerischem Interesse betriebene Veröffentlichung der ungefeilten Dictate Fonseca's, welche 1604 zu Frankfurt in's Werk gesetzt worden war.

[3] Goes' Commentare sind der chronologischen Ordnung nach folgende: Commentarii Collegii Conimbricensis d. J. in VIII Libros Physic. (1591) — In quatuor libros de Coelo (1592) — In libros de Meteoris (1592) — In parva naturalia (1592) — In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot cursus Conimbricensis disputationes, in quibus praecipua quaedam ethicae disciplinae capita continentur (1593) — In duos libros de generatione et corruptione (1595).

[4] In III Libros de Anima. Accessit tractatus de anima separata (von P. Balthasar Alvarez) et tractatio quorumdam problematum ad quinque sensus spectantium (1595).

aus demselben Grunde auch die ungesichteten Dictate Fonseca's über die Dialektik einer Überarbeitung bedürftig erachteten.[1] Sicher aber ist, daß Fonseca's aristotelische Arbeiten den Anstoß zur Entstehung des Cursus Conimbricensium gaben; die in demselben fehlende metaphysische Abtheilung konnte, soweit ihr Mangel nicht durch die revidirte Dialectica gedeckt war, für entbehrlich erachtet werden, nachdem nebenher die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez an's Licht getreten waren,[2] obschon diese als eine auf dem Grunde selbstständiger philosophischer Forschung stehende Arbeit mit dem commentatorischen Unternehmen der Conimbricenses nichts gemein haben. Die Hauptbedeutung des letzteren besteht darin, daß in demselben Aristoteles um seiner selbst willen zum Gegenstande des Studiums gemacht und alle zur Zeit verfügbaren Mittel einer methodisch-wissenschaftlichen Auslegung der Schriften des Aristoteles aufgeboten wurden.

Eine den sachlichen Werth der Leistungen der Conimbricenses abwägende Würdigung läßt sich nur in einer Geschichte der Auslegung der aristotelischen Bücher auf Grund einer Vergleichung der Conimbricenses mit den ihnen vorausgegangenen Erklärern des Aristoteles geben. Hier genüge zu bemerken, daß die Conimbricenses die gesammte exegetische Tradition überschauen und mit Auswahl benützen; daß ihre Erklärung dem beigefügten Texte nicht von Wort zu Wort folgt, sondern den Inhalt desselben übersichtlich gruppirt, und den Hauptinhalt jedes einzelnen Abschnittes zum Gegenstande lehrhafter Auseinandersetzung macht, wodurch sich die Erklärung zur Erledigung einer Reihe aufeinander folgender Quaestiones gestaltet. Dieses Vorgehen charakterisirt sich als ein Verfahren nach scholastischer Manier; das exegetisch-kritische Moment tritt in den Hintergrund. Dieser Mangel wird aber compensirt durch den Vorzug übersichtlicher Klarheit, die überdieß durch die präcise und theilweise sogar elegante Diction der Ausleger nicht wenig gefördert wird.

Uns hat vor Allem die mit der Universalienlehre zusammenhängende erkenntnißtheoretische Doctrin der Conimbricenses zu interessiren, durch welche auch die Auffassung der philosophischen Weltlehre

[1] Bibliopolae quidem furtive dialecticae glossemata cursus nostri commentariis supposuerunt, scripta quidem ante annos triginta caliginoso adhuc saeculo ab uno ex veteribus magistris — heißt es in dem der Dialectica vorausgeschickten Berichte an den Leser.

[2] Salamanca, 1597; Venedig, 1610; Köln, 1620.

und die Behandlung der Probleme der Metaphysik bedingt ist. Die erkenntnißtheoretischen Erörterungen der Conimbricenses knüpfen an die von Aristoteles gegebene doppelte Definition des Universale an[1] als desjenigen, quod est ut in pluribus insit und als desjenigen quod aptum est ut de pluribus praedicetur. Diese beiden Definitionen repräsentiren die metaphysische und logische Auffassung des Universale, oder das Universale in essendo und Universale in praedicando. In erkenntnißtheoretischer Hinsicht kommt die letztere Auffassung in Betracht, wobei es sich vor Allem darum handelt, ob das von Mehrerem aussagbare Universale etwas rein Relatives oder etwas Absolutes ist. Die Conimbricenses entscheiden sich mit Fonseca für Letzteres, und zwar mit Rücksicht auf den Unterschied des Gegensatzes von Universale und Particulare von jenem zwischen Commune und Singulare. Im Begriffe des Universale liegt, daß es ein Unum sei, und daß es geeignet sei von Mehrerem ausgesagt zu werden.[2] Die Einheit des Universale muß als Unitas praecisionis verstanden werden, wodurch die Theilung des Unum in eine Mehrheit, deren Singula mit dem Einem ejusdem nominis et rationis wären, ausgeschlossen ist.[3] Es genügt sonach nicht die bloße Unitas formalis des Universale, bei welcher Duns Scotus und viele Neuere stehen bleiben; denn so wesentlich dieselbe auch ist, läßt sie doch die Vervielfachung der Natur eines bestimmten Universale offen.

Das Universale ist ein Unum in Verbindung mit einer Aptitudo essendi in pluribus. Diese Aptitudo ist nicht, wie Einige, darunter auch Fonseca, wollen, als etwas Positives und Mittleres zwischen Einssein und Sein im Vielen, sondern als bloße Abwesenheit eines Widerstreites zwischen dem Einssein und dem Sein im Vielen zu fassen.[4] Albertus Magnus, Scotus, Capreolus sind der Ansicht, daß diese Aptitudo auch dem bereits singulär determinirten Universale

[1] Dialectica, Porphyr. Isag., qu. 1.

[2] Dialectica, Porphyr. Isag., qu. 2.

[3] Propriam universalis unitatem dicimus illam praecisionis, quae definitur negatio divisionis in plura ejusdem nominis et rationis. Quam opinionem, etsi ex antiquioribus nullus in his terminis inculcaverit, certum tamen est defendi ab illis omnibus qui concedunt naturis communibus ex se unitatem formalem, negant vero eas non esse universales nisi post operationem intellectus. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 2, art. 2.

[4] Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 3, art. 2.

als Aptitudo remota verbleibe; del Vio, Soncinas u. A., welchen auch die Conimbricenses sich anschließen, verwerfen die Aptitudo remota.

Zwischen Genus und Species, Species und Individuum besteht kein sachlicher, aber doch auch nicht ein bloß gedachter Unterschied, sondern ein virtueller Unterschied.[1] Ein sachlicher Unterschied kann zwischen den angegebenen metaphysischen Abstufungen nicht existiren, weil es ein Universale in primo statu naturae nicht gibt,[2] und auch nicht in secundo statu naturae,[3] wie Duns Scotus mit einigen seiner Anhänger dafürhält,[4] sondern bloß in tertio naturae statu[5] d. i. gemäß dem Sein, welches die natürlichen Dinge in der intellectiven Abstraction erlangen. Das Universale ist als Universale absolutum mit der durch den Intellectus agens aus dem Phantasma hervorgezogenen Species intelligibilis gegeben;[6] die seinem Universalsein inhärirende Aptitudo essendi in pluribus actuirt sich kraft seiner Reception in den Intellectus possibilis,[7] wird aber nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern durch einen besonderen Actus

---

[1] Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 4, art. 2.

[2] Ante intellectum nihil datur, quod re ipsa singulare non sit; aptitudo ad essendum in multis, in qua praecipue consistit ratio universalis, non cadit in rem singularem; ergo in nullam cadit ante operationem intellectus. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 4, art. 3, sect. 1.

[3] Est secundus naturae status, in quo ea sumitur conjuncta cum differentiis contrahentibus sive in esse realis et actualis existentiae, sive in esse possibili et ut vocant, essentiae. Dialectica, Porph. Isag. qu. 4, art. 4.

[4] Dividunt universale in potentiale et actuale, illudque vocant naturam ab inferioribus praecisam iisdemque inesse aptam, hoc vero eandem naturam jam divisam et multiplicatam. Ibid.

[5] Tertium naturae statum appellamus, cum res communis absque differentiis contrahentibus in specie intelligibili conceptuve repraesentatur; in hoc statuimus rem esse perfecte et absolute universalem. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 4, art. 5.

[6] Universale absolutum actu et formaliter est in specie intelligibili, quae praecedit actum intellectus possibilis eo pacto, quo negationes et privationes sunt in rebus. Dialectica. Porphyr. Isag. qu. 5, art. 3.

[7] Universalitas positiva h. e. relatio universalis unitasque et aptitudo, ut sunt entia rationis, non possunt existere in natura ante actum intellectus possibilis, ei tamen conveniunt, ubi primum sine differentiis contrahentibus in specie intelligibili ab intellectu agente producta repraesentatur. Ibid.

comparativus erfaßt.[1] Das Universale behauptet seinen Charakter als Universale in der actualen Prädication, in welcher es zum Prädicate eines Singulare gemacht wird;[2] die entgegengesetzte Ansicht des Duns Scotus, der bloß die völlig indeterminirte Universalität als wirkliche Universalität gelten läßt, ist unhaltbar, und wird gelegentlich von ihm selbst zurückgenommen.[3]

Es gibt nicht mehr und nicht weniger als fünf Universalien;[4] die Meinung des Johannes Majoris, daß die Fünfzahl derselben auf einer willkürlichen Annahme beruhe, widerstreitet der einstimmigen herkömmlichen Annahme. Das Universale als Absolutum bedeutet keine univoke generische Allgemeinheit im Verhältniß zu den fünf Universalien; wie sein Actus essendi ist auch seine Aptitudo essendi in der Vielheit der fünf Species bloß analogischer Art. Als Relativum aber umfaßt es die fünf Species des Universale in univoker Weise,[5] und zwar als Species infimas.[6] Die den fünf Universalien entsprechenden Particularia[7] scheiden sich in solche, welche

---

[1] Nullum ens rationis existit nisi actu cognoscatur; sed per solam abstractionem naturae sive in conceptu sive in specie non cognoscitur relatio, ergo fieri non potest, ut existat. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 6, art. 3.

[2] Formet intellectus conceptum naturae humanae praecisae ob omnibus inferioribus, deinde efficiat alium conceptum Petri; nemo negabit, posse intellectum assumta copula verbali efficere propositionem enuntiantem hominem de Petro. In eo eventu repraesentatio naturae manet eadem; ergo si ante praedicationem erat natura universalis vel quoad convenientiam vel quoad existentiam, eodem pactu in actu praedicationis habebit. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 6, art. 4.

[3] Scotus explicans conditionem necessariam, ut universale praedicetur, ait esse relationem universalis. Ibid.

[4] Sive universale sumatur ut relativum sive ut absolutum, distinguendum est per varias identitates, quas habet cum inferioribus; eas vero esse numero quinque sic deducitur. Quod est idem cum aliquo, aut est idem essentialiter aut accidentaliter. Si essentialiter, aut est tota illius essentia aut solum pars; si est tota essentia et quidditas, est species; si pars, aut est per modum potentiae et materiae, et est genus, aut per modum actus et formae, et est differentia. Si vero est idem accidentaliter, aut hoc habet necessario et inseparabiliter et est proprium; aut contingenter et separabiliter et est accidens. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 7, art. 1.

[5] Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 7, art. 2.

[6] L. c., art. 3.

[7] Dividitur particulare (si loquimur de illo quod proxime ab universali respicitur) in membra quinque Primum dicitur particulare in quid incom-

am Universale essentiell participiren, und in Particularia universalis accidentalis; erstere constituiren jederzeit nothwendig Una per se,[1] bei letzteren kommt, obwol sie nicht nothwendig per se Una sind, doch das Gegentheil nur ausnahmsweise vor; die Accidentia intrinseca sind jederzeit,[2] die Accidentia extrinseca meistentheils per se Una.[3]

Die Universalienlehre der Conimbricenses läuft schließlich in den Satz aus, daß jeder Allgemeingedanke eine Mehrheit particulärer Subjecte involvire.[4] Die Conimbricenses verwerfen in Folge dessen den thomistischen Satz, daß jeder Engel eine besondere Species constituire, wofür sie sich nicht bloß auf Scotus, Marsilius, Rickel, G. Biel, sondern auch auf Albertus Magnus, Alexander Halesius und Bonaventura berufen. Die Consequenz dieser ihrer Ansicht ist, daß es keine universalistische Naturen gebe, daß vielmehr die geistigen Wesenheiten eben so wie die sinnlich-natürlichen Wesenheiten singularistischen Charakters seien. Diese Auffassungsweise hat als einseitige Antithese zur speculativen Morphologie der thomistischen Doctrin ihren

---

plete; secundum particulare in quid complete; tertium in quale essentialiter; quartum in quale necessario; quintum in quale contingenter. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 8. art. 1.

[1] Haec particularia non constituuntur, nisi per contractionem suorum universalium mediis differentiis universalibus; sed ex differentia contrahente et natura contracta semper consurgit unum per se; ergo haec particularia necessario sunt entia per se sive unius essentiae. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 8, art. 2.

[2] Nullum Proprium vel Accidens reale et intrinsecum habere potest subjectum complexum; causa est, quia accidens commune est in subjecto per accidens singulare, sed unum numero accidens singulare et reale nequit intrinseco inhaerere, nisi in uno numero subjecto, ut manifestum est ex una inhaerentia, per quam existit, complexum vero simpliciter est multa. Ibid.

[3] Inter intrinseca accidentia tempus et locus semper denominant entia per se; nullum enim compositum per accidens occurret, quod per se primo sit in loco vel tempore et non per suas partes. De actione, tamesti videri possit eam primo competere toti conjuncto ex prima et secunda causa, cum earum neutri absque alterius consortio tribui queat, verosimilius tamen idem, quod de praecedentibus dicendum est . . . . Eandem legem subeunt quam plurima rationis entia et negativa . . . . Quaedam tamen particularia complexa inveniri constat exemplo de domo cognita; sive enim cognitum sumatur pro relatione rationis sive pro conceptu intellectus, eadem ratione praedicari potest de domo et de aliis accidentibus. Ibid.

[3] Dialectica Porphyr. Isag. qu. 8, art. 3.

speculativen Ausdruck im philosophischen Individualismus eines Nicolaus Cusanus und Leibniz gefunden; bei der Conimbricenses hat sie jedoch keinen speculativen Charakter, indem diese sich einfach darauf beschränken, die universalistische Auffassung der geistigen Wesenheiten fallen zu lassen, ohne irgend eine philosophische Vertiefung ihres grundsätzlichen Singularismus anzustreben. In der That hat das Festhalten am universalistischen Charakter der geistigen Wesenheiten nur dann ein speculatives Interesse, wenn die metaphysische Wahrheit und Giltigkeit der Allgemeinbegriffe aus dem universalistischen Wesen der dieselben denkenden Geistnaturen begründet werden soll; sind aber die Allgemeinbegriffe bloße Abstractionen aus der gegebenen sinnlichen Wirklichkeit, und gibt es keine Denkfassungen anderer Art, welche sich wirklich nur aus dem universalistischen Wesen der denkenden Geistnatur erklären lassen, so entfällt die Nöthigung, am universalistischen Charakter der Geistnaturen festzuhalten, und dieß um so mehr, wenn die Potenzen der Seele vom Wesen der Seele abgetrennt werden, wie von Seite der Conimbricenses im Anschlusse an die thomistische Doctrin geschieht.[1] Die Conimbricenses stehen auf dem Standpuncte eines empiristischen Realismus, der ihnen mit dem Aristotelismus gleichbedeutend ist, und den Nominalisten gegenüber die Möglichkeit objectiv wahrer Aussagen über die Dinge verbürgt.[2]

Der in diesem Sinne verstandene Aristoteles wurde bereits von Fonseca in der Einleitung zu seinem Commentar über die aristotelische Metaphysik als der Normalphilosoph hingestellt, der die richtige Mitte zwischen dem aus dem Platonismus herausgewachsenen Skepticismus der Akademiker und dem Dogmatismus der Stoiker behaupte. Wenn die altchristlichen Lehrer die platonische Welt- und Ideenlehre, sowie die stoische Moral priesen, während sie gegen die aristotelische Philosophie die schwersten Beschuldigungen vorbrachten, so waren für sie

[1] Comm. in Libb. de anima II, c. 3, qu. 4, art. 2.

[2] Veteres et recentiores Nominales dicunt, genera et species, si nomina ipsa excipias, in solis nudisque conceptibus quasi mera figmenta esse. Aristoteles tamen, et qui ultra nomina provecti res communes attigerunt, communi consensu respondent, harum substantiarum genera et species non esse in solis nudisque conceptibus tum quia dicuntur de rebus veris, tum quia ipsa per se sunt entia realia, licet a singularibus distincta non sint, nisi forte per intellectum. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 4, art. 6.

Gründe maßgebend, welche bei geänderten Verhältnissen und nachfolgendem tieferen Eingehen in das Wesen der Sache entfielen. Man kann die anscheinende Verwandtschaft des Platonismus und Stoicismus mit der christlichen Wahrheit zugeben, und in Folge dessen die von Augustinus dem Plato, von Hieronymus der stoischen Moral gezollte Anerkennung begreiflich finden; man darf aber daneben die schweren Irrthümer der stoischen Weltlehre und die schwankende Unsicherheit der zu keinem definitiven Abschlusse gelangten platonischen Lehre nicht übersehen, die den altchristlichen Lehrern nur wegen ihres Mangels an fester Bestimmtheit weniger gefährlich erscheinen mochte, als die auf feste rationale Principien gestützte aristotelische Doctrin; sofern der Sieg der christlichen Wahrheit durch die Überwindung der heidnischen Philosophie bedingt war, mußte das durchgebildetste der heidnischen philosophischen Systeme am entschiedensten bekämpft werden. Bei nachträglichem tieferen Eingehen in das Wesen der Sache erkannte man, daß die aristotelische Philosophie eines soliden Wahrheitsgrundes nicht entbehre, und die Irrthümer derselben nicht groß wie jene der platonischen und stoischen Philosophie seien; daß ferner, soweit es sich um eine Erkenntniß der natürlichen Dinge und um eine auf Vernunftgründe gestützte Vertheidigung der christlichen Wahrheit gegen Irrlehrer und Ungläubige handelt, die in christlichem Sinne berichtigte aristotelische Philosophie das brauchbarste Erkenntnißmittel, ja die einzig mögliche Philosophie sei. Im methodisch betriebenen Unterrichte der christlichen Schulen ist die aristotelische Philosophie nicht zu entbehren, und der aus ihrer zweckmäßigen Verwerthung geschöpfte geistige Ertrag und Gewinn so reichlich, daß gegenwärtig niemand daran denkt, die Auctorität des Aristoteles mit der irgend eines anderen Philosophen zu vertauschen.

Fonseca bezeichnet als die Hauptpuncte, in welchen die aristotelische Doctrin beanstandet werde, die Weltewigkeitslehre, die Läugnung der Vorsehung und der Seelenunsterblichkeit. Die beiden letzteren Puncte betreffend ist Aristoteles nach Fonseca nur insofern zu bemängeln, als er die Lehre von der speciellen Vorsehung unentwickelt ließ, und seine Überzeugung von der Seelenunsterblichkeit nicht so bestimmt und deutlich wie Plato vortrug, dafür aber auch die platonischen Irrthümer von der Seelenpräexistenz und Seelenwanderung vermied. Seine Annahme des Vorhandenseins der Welt seit ewig ist allerdings ein offen daliegender schwerer Irrthum, der aber immerhin

noch weit rationeller ist als Plato's Lehre von einem zeitlichen Weltanfange aus den von Ewigkeit her vorhanden gewesenen Elementen der Weltdinge. Diese Art der Bemängelung Plato's kann nicht auffallen, wenn es feststeht, daß der zeitliche Weltanfang nicht streng erweisbar sei. Die Conimbricenses[1] halten dafür, daß Fonseca Plato's Meinung über den Weltanfang richtig wiedergegeben habe, sind aber geneigt anzunehmen, daß Plato, indem er wenigstens der Ordnung der Welt einen zeitlichen Ursprung zuerkenne, der Wahrheit näherstehe als Aristoteles, der die Welt seit ewig als etwas Fertiges und im unendlichen Processe von Generationen sich Abwickelndes vorhanden sein lasse, was schlechterdings nicht denkbar sei. Der zeitliche Weltanfang ist Glaubenssatz; die Möglichkeit eines Schaffens von Ewigkeit her kann nicht in Abrede gestellt werden. Nicht bloß die unvergänglichen Substanzen: Engel, Himmelskörper, sondern auch Dinge, die ihrer Natur nach von endlicher Dauer sind, konnten von Ewigkeit her geschaffen, und von Gott eine unendliche Zeit hindurch ohne specielles Wunder erhalten werden.[2] Daß aber von Ewigkeit her eine Bewegung der Körper im Raume stattgehabt hätte, läßt sich nicht nur in Bezug auf die geradlinig fortschreitende Bewegung als geradezu unmöglich erweisen, sondern auch in Bezug auf die kreisförmige Bewegung der Himmelssphären kaum denkbar machen. Daß Aristoteles an der providentiellen Allgegenwart Gottes festgehalten habe, dünkt den Conimbricenses[3] weit wahrscheinlicher als die entgegengesetzte Annahme; sie stützen sich im Besonderen darauf, daß Aristoteles die Materie als etwas Geschaffenes ansehe, und unmittelbar durch Gott erhalten werden lasse, somit Gott allen materiellen Dingen, auch jenen der sublunarischen Sphäre unmittelbar nahesein lasse. Den Creatianismus des Aristoteles suchen sie[4] durch verschiedene Stellen aus der aristotelischen Rhetorik,[5] aus den Büchern de Generatione et Corruptione,[6]

---

[1] Comm. in VIII Libb. Physic., VIII, c. 2, qu. 3.

[2] O. c. VIII, c. 2, qu. 7.

[3] O. c. VIII, c. 10, qu. 1, art. 2.

[4] O. c. VIII, c. 2, qu. 2, art. 2.

[5] In 2 Rhet. c. 23 asserit, daemones esse opus Dei (vgl. Rhetor. II, p. 1398 b, lin. 15—17).

[6] In 2 de generatione c. 10 ait, Deum universum omnibus suis numeris concinne et eleganter perfecisse, veram aeternitatem iis, quae habere illam poterant, impertiendo (vgl. Gen. et Corrupt. II, p. 336 b, lin. 28 sqq.).

und aus der Metaphysik[1] zu erhärten. Bei Festhaltung der creativen Thätigkeit Gottes wird natürlich auch die Stelle Gen. animal. II, c. 3 (p. 736 b, lin. 28), welcher zufolge der Geist von Außen (θύραθεν) in das menschliche Gebilde eingeht, auf die creative Setzung der Seele durch Gott bezogen,[2] und darauf ein Beweis für die philosophische Überzeugtheit des Aristoteles von der Seelenunsterblichkeit gestützt.[3] Und wenn schon zugegeben sein sollte, daß Aristoteles im Puncte der Seelenunsterblichkeit keine vollkommen sichere Überzeugung gehabt habe,[4] so ergebe sich dieselbe doch als unabweisliche Wahrheit aus dem Zusammenhange seines Systems, und insbesondere aus demjenigen, was er über die intellective Thätigkeit und deren Verhältniß zu den sinnlichen Erkenntnißpotenzen der Seele bemerkt.

Auf dem empiristischen Realismus des Aristoteles fußend gab Fonseca den ersten Anstoß zur Entstehung jener Doctrin, welche die Theologen des Jesuitenordens in ihrem Bemühen um die Vermittelung des göttlichen Vorherwissens mit der Freiheit des menschlichen Handelns dem Bannez'schen Prädeterminismus entgegenstellten. Fonseca sprach sich in seinem Commentar zur aristotelischen Metaphysik[5] gelegentlich dahin aus, daß das göttliche Vorausbestimmen durch das göttliche Vorauswissen der menschlichen Handlungen bestimmt, und demzufolge der göttliche Reprobationsbeschluß ausschließlich in dem

---

[1] In 2 Metaph. c. 1 docet primam causam esse causam ceteris, ut sint (vgl. Metaph. I. β, p. qq. 3 b, lin. 23 sqq.). Quo loco probe advertit D. Thomas, Aristotelem Deum non solum motus sed ipsarum etiam rerum, quae motu cientur, causam fecisse. Praeterea in eodem libro c. 2 (vgl. p. 994 a, lin. 1 sqq.) probat Aristoteles non dari progressum in infinitum in causis agentibus sed tandem perveniendum ad unam omnium rerum effectricem causam i. e. Deum. Rursus 12 Metaph., c. 7 (siehe Metaph. XI., p. 1072. b, lin. 14) ait coelum et naturam pendere a Deo; et c. 8 (p. 1074. a, lin. 31 sqq.) Deum absolute principium primamque causam esse.

[2] Vgl. Alvarez de anima separata (siehe oben S. 72, Anm. 4) Disp. 1, art. 2.

[3] Quibus verbis significat Aristoteles, animum humanum non educi e gremio materiae, sed divinitus creari adeoque immortalem esse. L. c.

[4] Nobis videtur, etsi aliquantulum haeserit, magis tamen in eam propendisse partem, quae animum immortalem facit; sed quia videbat, se hinc argumentis perurgeri, illo praesertim de animorum infinitudine, perplexa varietate rem obscurasse, vel certe ita disputationum ambage implicuisse, ut ingenia potius studiosorum ad investigandum excitaret, quam aliquid certum fixumque relinqueret. Ibid.

[5] Comm. in Metaph. VI, c. 2, qu. 4, sect. 8.

von Gott vorhergesehenen schlimmen Verhalten des Menschen begründet sei. Fonseca's Schüler Ludwig Molina (1535—1600), welcher, aus Cuenza in Neucastilien gebürtig und seit seinem 18. Lebensjahre dem Jesuitenorden angehörig in Evora neben und nach Fonseca lehrte, gab als Erklärer der thomistischen Theologie den Gedanken Fonseca's die entsprechende weitere Ausführung, und wurde so der Urheber des unter dem Namen der Scientia media bekannten theologischen Lehrsystems, welches von den angesehensten zeitgenössischen Theologen des Ordens (Gabriel Vasquez, Fr. Suarez, Lessius, Gregor von Valentia) adoptirt wurde, und die Lehrweise des Ordens bleibend bestimmt hat. In der That ist auch die in der Scientia media gegebene Vermittelung der göttlichen Vorherbestimmung mit der menschlichen Freiheit eine Aussage des unbefangenen natürlichen Denkens, die allerdings einer Vertiefung durch die nachfolgend hinzutretende Reflexion des theologischen und speculativen Denkens bedürftig ist, aber auch in den mit ihrer tieferen Fassung verbundenen Modificationen ihr Wahrheitsrecht behauptet und behaupten muß, wofern nicht grundsätzlich auf ein wissenschaftliches Nachdenken über den Gegenstand der theologisch-philosophischen Frageproblems verzichtet werden will.

Molina veröffentlichte die Darlegung seiner Lehre von der Scientia media in seiner zu Lissabon erschienenen Schrift: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia.[1] Obwol das Werk von der portugiesischen geistlichen Censurbehörde approbirt worden war, stellten sich der Ausgabe desselben gleich anfangs Hindernisse entgegen, indem Bannez, der bereits seit Jahren die Lehrweise der Jesuiten als widerkirchliche Neuerung bekämpfte, das Erscheinen desselben zu verhindern trachtete. In Folge dessen wurde die Ausgabe und Versendung des Buches fast ein ganzes Jahr verzögert, begreiflicher Weise aber auch das Verlangen, den Inhalt des endlich freigegebenen Buches genauer kennen zu lernen gesteigert. Es war daher bald nach seinem Erscheinen vergriffen, und erlebte im Laufe zweier

[1] Die übrigen Schriften Molina's sind: Commentarii in Primam Partem S. Thomae (Lyon, 1593 u. ö.) — De jure et justitia 6 Voll. (Mainz u. Antwerpen 1593—1609) — De Hispanorum primigeniorum origine Libri IV. (Alcala 1573 u. ö.).

Decennien eine Reihe neuer Auflagen.[1] Die durch das Buch hervorgerufene Aufregung der Geister stieg in fortgesetzten Disputen, Anschuldigungen und Recriminationen der beiden einander gegenüberstehenden theologischen Schulen[2] zu dem Grade, daß der Großinquisitor von Spanien, der Cardinalerzbischof Quiroga in Toledo den Ausbruch eines kirchlichen Schisma befürchtete, und die Streitsache der Entscheidung des heiligen Stuhles unterstellte. Papst Clemens VIII zog (1594) die Entscheidung der Angelegenheit vor sein Forum, verlangte genaue Informationen über den Gegenstand der Streitsache, und untersagte den streitenden Parteien vorläufig die Weiterführung der Controverse. Nach mehrjährigen Vorbereitungen kam es zu der vom Papste angeordneten förmlichen Prüfung und Verhandlung, welche von den Dominicanern lediglich als ein über Molina's Buch angeordneter Untersuchungsproceß aufgefaßt werden wollte, während ihrerseits die Gönner der Sache Molina's auch auf die kirchliche Prüfung der Bannez'schen Lehre drangen. Neun Jahre (1598—1607) währten die Verhandlungen der zu diesem Zwecke eingesetzten Congregatio de auxiliis;[3] Papst Clemens VIII († 1605) erlebte das Ende derselben nicht; sein Nachfolger Paul V erklärte schließlich, daß die Nothwendigkeit einer autoritativen kirchlichen Entscheidung nicht vorliege, indem weder den Dominicanern eine Übereinstimmung mit den Lehren Calvin's, noch den Jesuiten eine Übereinstimmung mit den Lehren der Pelagianer zur Last gelegt werden könne. Damit war der Molinismus aus der ihm drohenden Gefahr einer förmlichen kirchlichen Censurirung gerettet, und der Austrag der Streitfrage der Zukunft anheimgegeben.[4]

---

[1] Cuenza, 1592; Lyon, 1593; Venedig, 1594 u. 1602; Antwerpen, 1595 u. 1609 u. s. w.

[2] Über den gleichzeitigen Zusammenstoß der belgischen Jesuiten mit den strengen Augustinianern in Löwen und Douai vgl. meine Geschichte des Thomismus SS. 381 ff.

[3] Darstellung derselben in meiner Gesch. d. Thom. SS. 395—442.

[4] Die auf die Verhandlungen der Congregatio de auxiliis und auf die damit zusammenhängenden Controversen bezüglichen Literaturangaben finden sich zusammengestellt in dem betreffenden Artikel der zweiten Auflage des Freiburger Kirchenlexicons (III. S. 918 f.); der daselbst angeführten Literatur ist weiter noch das seither erschienene Buch des belgischen Dominicaners Dummermuth (S. Thomas et doctrina praemontionis physicae seu responsio ad R. P. Schneemann S. J. aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores. Paris 1886) anzufügen.

Molina's Concordia ist ihrer Form nach ein Commentar zu bestimmten Lehrstücken des ersten Theiles der Summa theologica, als welche der Reihe nach 1 qu. 14, artt. 8 et 13; qu. 19, art. 6; qu. 22, artt. 1—4; qu. 23, artt. 1—5 durchgegangen werden. Am ausführlichsten sind die grundlegenden Erörterungen über 1 qu. 14, art. 13, welche das göttliche Vorherwissen der contingenten Dinge betreffen, und mehr als die Hälfte des Buches füllen. Molina unterscheidet im Eingange zu diesen Erörterungen zwischen natürlichem und freiem Erkennen Gottes. Unter ersterem versteht er das den göttlichen Willensentschließungen vorausgehende Wissen Gottes um dasjenige, was in seinem Wirkungsvermögen liegt, und um die zweckmäßige Inswerksetzung des in seinem Wirkungsvermögen Gelegenen; unter dem freithätigen Erkennen Gottes versteht er das den göttlichen Willensentschließungen nachfolgende Erkennen der von ihm gewollten contingenten Dinge, deren Contingentsein in der bestimmten, auch anderssein könnenden göttlichen Willensdisposition begründet ist. Der thomistische Satz von der göttlichen Scienz als Causa rerum bezieht sich auf das vorausgehende natürliche, nicht auf das nachfolgende freie Erkennen. Dieses letztere hat, soweit es sich auf künftige Dinge bezieht, den Charakter eines Vorherwissens, welches seiner Natur nach untrüglich ist, indem es dasjenige zum Gegenstande hat, was zufolge der von Gott aus vielen Möglichkeiten ausgewählten Dispositionen und Verbindungen der Dinge unausbleiblich eintreten wird oder nicht eintreten kann. Neben diesen beiden Arten göttlichen Erkennens gibt es noch eine dritte mittlere zwischen beiden, zufolge welcher Gott kraft seiner in die innerste Tiefe des geschöpflichen Liberum arbitrium eindringenden Erkenntniß weiß, wie dasselbe unter diesen oder jenen von Gott gefügten Umständen und Verhältnissen sich entscheiden werde, obwol es in seinem Vermögen gelegen wäre, sich in entgegengesetzter Art zu entscheiden.[1] Diese dritte Art des göttlichen Erkennens heißt

[1] Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in concilianda libertate nostri arbitrii et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus. Unam mere naturalem, quae proinde nulla ratione potuit esse aliter in Deo, per quam omnia ea cognovit ad quae divina potentia sive immediate sive interventu causarum secundarum sese extendit, tum quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias, tum etiam quoad contingentes, non quidem quod futurae essent, vel non essent determinate sed quod indifferenter esse et non esse possent, quod eis necessario competit,

Scientia media, weil sie von der ersten und zweiten Art der Erkenntniß etwas an sich hat, zugleich aber von jeder aus beiden sich wesentlich unterscheidet. Sie läßt sich nicht mit der nachfolgenden freien Erkenntniß Gottes identificiren, da sie jedem freien Acte des göttlichen Willens vorausgeht, und es Gott nicht möglich ist, in Kraft der Scientia media etwas Anderes zu wissen, als was er durch sie thatsächlich weiß. Sie läßt sich aber auch mit der vorausgehenden natürlichen Erkenntniß Gottes nicht identificiren, so daß es für Gott unmöglich wäre, das Gegentheil dessen, was er thatsächlich weiß, zu wissen; denn würde das geschöpfliche Liberum arbitrium für das Gegentheil dessen, was Gott voraussieht, sich entscheiden, so würde dieses Gegentheil Gegenstand der göttlichen Voraussicht sein. Dieses Gegentheil würde sich dem göttlichen Erkennen als Object der Voraussicht präsentiren, wenn das Liberum arbitrium in eine andere Ordnung und in einen Zusammenhang der Dinge versetzt wäre, der eine von seinen factischen Entschließungen abweichende Selbstentscheidung involviren würde.

Wir müssen bekennen, daß uns durch diese Erklärungsweise die Vermittelung der menschlichen Willensfreiheit mit der Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens nicht erzielt scheint, daß sie vielmehr theilweise im geistigen Banne jenes Determinismus steht, welchen zu bekämpfen Molina sich zu seiner besonderen Aufgabe setzte — andererseits aber das göttliche Vorauswissen in eine Abhängigkeit von der Beschaffenheit der creatürlichen Dinge setzt, welche mit der Absolutheit des göttlichen Erkennens sich nicht verträgt. Molina sieht sich zur Wahrung der Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens genöthiget, anzunehmen, daß das menschliche Liberum arbitrium in einer bestimmten thatsächlich gegebenen Ordnung der Dinge sich nicht anders entscheiden könne, als es sich thatsächlich entscheidet, und läßt die Möglichkeit einer entgegengesetzten Entscheidung mit der Möglichkeit

---

atque adeo sub scientiam Dei naturalem etiam cadit. Aliam mere liberam, qua Deus post liberum actum suae voluntatis absque hypothesi et conditione aliqua cognovit absolute et determinate ex complexionibus omnibus contingentibus, quaenam re ipsa essent futurae, quae non item. Tertiam denique mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere oppositum. 1 qu. 14, art. 13, disput. 52.

einer von der thatsächlich gegebenen Ordnung der Dinge verschiedenen Ordnung zusammenfallen. Da nun diese anders beschaffene Ordnung durch die von Gott factisch gesetzte Ordnung ausgeschlossen ist, so ist die Möglichkeit der von der factischen menschlichen Willensentscheidung abweichenden Handlungsweise keine reale, sondern bloß eine nominelle Möglichkeit; die menschliche Willenshandlung ist überhaupt nicht Selbstentscheidung, nicht Handeln einer über die thatsächlich gegebenen Verhältnisse hinausgreifenden selbstigen Potenz. Wie tief auch der selbstige Wille des gefallenen Menschen unter die Macht der gegebenen Verhältnisse gebeugt sein mag, daran muß festgehalten werden, daß er dieselben potentiell beherrscht, und diese potentielle Herrschaft in Kraft der Gnade in eine actuelle Herrschaft übergeht; woraus freilich zugleich folgt, daß Freiheit und Gnade von einander unablösliche Correlate sind, jedoch so, daß die Gnade nur unter Voraussetzung der metaphysischen Realität des menschlichen Freiheitsvermögens als wesentliche Form der geschöpflichen geistigen Selbstigkeit denkbar ist. Um die unlösliche Correlation von Gnade und Freiheit zu erfassen, müssen beide tiefer gefaßt werden, als es von Seite Molina's der Fall ist, welcher die Willensfreiheit nur nach ihrer phänomenologischen Seite als Vermögen der Wahl zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen in's Auge faßt, und andererseits die Möglichkeit sittlich guter Handlungen ohne übernatürlichen Gnadenbeistand vertritt.

Molina wurde in seinem Bemühen, die menschliche Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorherwissen der menschlichen Handlungen zu vermitteln, dadurch in eine falsche Position gebracht, daß er das für uns zeitlich Künftige auch als ein für Gott Künftiges ansah. Bei dieser Auffassungsweise tritt das unausweichliche Dilemma ein, das untrügliche göttliche Vorherwissen entweder als necessitirende Ursache des zufälligen Geschehens oder als eine vom zufälligen Verhalten des wahlfreien Willens abhängige Erkenntniß anzusehen. Molina entschied sich für Letzteres, und polemisirt gegen die strengen Thomisten, nach deren Ansicht die für uns künftigen Dinge Gott von Ewigkeit her nicht bloß in ihren Ursachen, sondern nach ihrem Esse existentiae präsent sind. Molina läugnet nicht, daß diese Ansicht auch von Thomas selber ausgesprochen werde; es sei aber nicht richtig, daß Thomas die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens einzig aus dem ewigen Präsentsein der Dinge secundum esse existentiae vor Gott begründe, es sei ferner auch fraglich, ob er dieses Präsentsein in absolutem Sinne

und ohne alle Restriction verstanden habe.[1] Nur dasjenige, was in der Zeit wirklich ist, kann mit der Ewigkeit coexistiren; ein noch nicht eingetretener, und möglicher Weise gar nicht eintretender contingenter Act des Liberum arbitrium hat noch kein Esse existentiae in der Zeit, somit auch nicht in der Ewigkeit.[2] Nach unserem Dafürhalten kann, wenn die Zeit von der Ewigkeit umschlossen ist, oder mit anderen Worten Gott der absolute Umschluß der von ihm innerlichst gehaltenen geschöpflichen Dinge ist, an der Coexistenz alles Zeitlichen mit der Ewigkeit d. i. an der simultanen Präsenz alles Zeitlichen vor dem alldurchdringenden Lichtblicke der göttlichen Erkenntniß nicht gezweifelt werden; das wirkliche Sein der Zeit außer Gott hebt sich im göttlichen Denken derart auf, daß in demselben das mit der Zeit gegebene Nacheinander nur als Gedankenverhältniß vorhanden ist. Die Hineinnahme des Zeitbegriffes in den Ewigkeitsgedanken ist das unerläßliche Mittel der speculativen Vertiefung der empiristischen Auffassung des göttlichen Vorherwissens, bei welcher Molina stehen blieb, und in Folge dessen zu einer eigentlichen Lösung des Problems nicht gelangte, sondern nur eine weitläufige Umschreibung der Aussagen

---

[1] Illud tamen admonuerim, non videri concedendas has propositiones: Omnia ex aeternitate fuerunt in aeternitate aut coexstiterunt simul Deo vel aeternitati. Cum enim copulae earum sint praeteriti temporis, non possunt adsignificare tanquam mensuram veritatis illarum durationem aeternitatis, in qua non est praeteritum, sed tantum durationem temporis praeteriti. Hae tamen possunt concedi: Omnia ex aeternitate coexistunt Deo; Omnia ex aeternitate sunt praesentia Deo secundum suum esse existentiae; Omnia ex aeternitate simul coexistunt Deo aut aeternitati; quippe cum ex ipsa aeternitate omnia in nunc aeternitatis coexistant et sint praesentia Deo ac aeternitati. Atque his propositionibus et non aliis utitur D. Thomas hoc loco. 1 qu. 14. art. 13, disp. 48.

[2] Quae post hunc diem sint in tempore, contingenter futura sunt ut sint aut non sint, tam in tempore quam in aeternitate; actus enim mei liberi arbitrii, qui cras est futurus, potest adhuc non esse in tempore; alioquin non esset contigenter in tempore futurus. Cum vero non sit in aeternitate nisi per esse quod habiturus est in tempore, utique potest reipsa non esse in aeternitate, alias neque in tempore esset futurus contingenter; ergo scientia qua Deus scit actum illum cras futurum esse, non habet ad hodiernam usque diem certitudinem nihil omnino dubitationis habentem ex existentia illius actus in aeternitate, quippe qui in ea possit non existere; non ergo existentia rerum in aeternitate est radix, quod Deus certo sciat ea, quae in tempore sunt adhuc contingenter futura. 1 qu. 14, art. 13, disp. 49.

und Forderungen des gesunden Sinnes und unbefangenen Denkens lieferte.

Indem Molina den speculativen Gedanken einer simultanen Präsenz alles Zeitlichen in der göttlichen Anschauung fallen läßt, geht er auf die Ansicht Bonaventura's ein,[1] welcher die Untrüglichkeit der göttlichen Erkenntniß des zufälligen Künftigen daraus erklärt, daß Gott die Ideen aller Dinge gegenwärtig seien, mittelst welcher er die contingenten zukünftigen Dinge so erkennt, als ob sie ihm als existente präsent wären. Nach del Vio wäre dies zugleich auch die Ansicht des Thomas und Duns Scotus; Molina stellt jedoch Scotus als Gegner derselben hin; die natürliche Erkenntniß Gottes bezieht sich nach Duns Scotus nur auf dasjenige, was nothwendig so ist, wie es ist oder gedacht werden muß, während das contingente Geschehen ausschließlich auf die freien Willensdeterminationen Gottes als letzte Ursache zurückzuführen sei. Diese Ansicht des Duns Scotus — fährt Molina weiter — werde von einem Schüler des heiligen Thomas (Bannez) für jene des Thomas selber genommen, diesem somit der die Freiheit des creatürlichen Willens aufhebende Determinismus des Duns Scotus aufgebürdet. Bannez nehme, um die Willensfreiheit zu retten, seine Zuflucht zur Unterscheidung zwischen dem Sensus divisus und compositus, d. i. zur Unterscheidung zwischen dem Fürsichsein der contigenten Ursachen und zwischen dem Zusammensein mit der Causa prima, womit jedoch nach Molina nichts geholfen ist.[2] Auch sei Bannez nicht um die Rettung der Willensfreiheit, sondern nur der Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens zu thun; Gott wisse trotz der Wahlfreiheit des menschlichen Willens sicher voraus, ob derselbe gut oder böse handeln werde, weil das gute oder böse Handeln des Menschen davon abhängt, ob Gott den menschlichen Willen wirksam zum Guten determiniren werde oder nicht. Demgemäß besäße der menschliche Wille nur eine Freiheit zum Sündigen, welche aber der Sache nach mit der Nothwendigkeit

---

[1] 1 qu. 14, art. 13, disp. 50.

[2] Si namque nulla habita ratione ejus, quod pro libertate liberum arbitrium creatum erat facturum, Deus aeterna determinatione liberae suae voluntatis influxuque suo illud determinat ad quod vult, stanteque ea determinatione et influxu divino liberum arbitrium nihil aliud potest, quam id ad quod ita determinatur, sane non video, quanam ratione liberum arbitrium reipsa maneat, ut ad quod voluerit, porrigat manum; nec qua ratione culpae aut merito illi tribui possit, quod ita a Deo inclinatum et determinatum effecerit. L. c.

zu sündigen zusammenfällt. Wenn diese Freiheit ein natürliches Vermögen des nicht vom göttlichen Willen und Einflusse determinirten Liberum arbitrium sein soll, warum sollte dasselbe nicht auch rein natürliche Handlungen z. B. velle sedere, velle surgere, velle ambulare ohne vorausgehende Determination und Beeinflussung durch den göttlichen Willen vollbringen können? Derlei natürliche Handlungen müßten aber von Bannez in richtiger Consequenz als Handlungen angesehen werden, welche der untrüglichen göttlichen Voraussicht entzogen sind. So widerstreitet also seine Anschauungsweise nicht bloß der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und Güte, sondern gemeinhin dem gesunden unbefangenen Sinne.

Molina anerkennt die vorerwähnte Ansicht Bonaventura's als vollkommen richtig, nur habe Bonaventura zusammt den an ihn sich anschließenden Theologen unterlassen, sie vollkommen zu entwickeln; diesen Mangel glaubt Molina durch seine Theorie der Scientia media gedeckt zu haben, welche speciell die göttlichen Willensdispositionen in Bezug auf das von Gott vorausgesehene Verhalten des wahlfreien menschlichen Willens in's Auge faßt. Der göttliche Wille ist seiner Natur nach auf die Beseligung aller Menschen gerichtet;[1] Gott würde sich nicht zur Erschaffung der Menschen entschlossen haben, wenn er sie nicht zum Seligsein bestimmt hätte und ihnen auch die zur Erlangung der Seligkeit nothwendigen Mittel zuzuwenden gewillt gewesen wäre. Er machte jedoch das Gelangen zum Seligsein vom freien Willensgebrauche der Menschen und ihres Stammvaters Adam abhängig; in Folge des Falles Adam's wurde das Gelangen zur Seligkeit auch von den durch den Sündenfall herbeigeführten Alterationen der ursprünglichen Ordnung des Menschendaseins abhängig, ohne daß jedoch Gott aufgehört hätte, die Seligkeit Aller zu wollen, deren Erlangung von Seite Gottes durch den göttlichen Erlösungsrathschluß ermöglichet ist. Daß die Wohlthat der Segnungen des Erlösungswerkes thatsächlich nicht allen Menschen zu Gute kommt, hat seinen Grund in den durch den Sündenfall alterirten Verhältnissen des menschlichen Zeitdaseins, und ist eine der Sünde Adam's anhaftende Straffolge, welche der Voluntas Dei consequens angehört, und allerdings gleich der auf das Seligsein gerichteten Voluntas Dei antecedens positiver Wille Gottes ist, während das die Entscheidung

[1] 1. qu. 19, art. 6, disp. 1.

der Voluntas consequens bedingende sündigende Handeln des Menschen nicht etwas von Gott Gewolltes, sondern lediglich etwas Zugelassenes ist. Denn Gott kann nur das Gute wollen, sei es das zugleich an sich und für den Menschen Gute, oder das wenigstens an sich wenn auch nicht für den Menschen Gute (gerechte Strafe), nicht aber dasjenige, was weder an sich noch für den Menschen gut ist (Sünde). Diese bei Johannes Damascenus sich vorfindende Auffassung des Sinnes der Voluntas Dei antecedens und consequens ist laut der von Dominicus Soto zu Röm. 9, 22 gegebenen Erklärung entschieden jener des Augustinus und des Ambrosius Catharinus vorzuziehen, welche den paulinischen Satz 1 Tim. 2, 4 nur in restrictivem Sinne gelten lassen, und hat auch die Auctorität der großen Kirchenlehrer Athanasius, Ambrosius, Hieronymus für sich. Da Gottes Wille in Bezug auf die sündhafte Handlung sich rein zulassend verhält, andererseits aber dieselbe ohne Gottes Mitwirkung mit der creatürlichen Thätigkeit nicht zu Stande kommen könnte, so hat man in der Materie der Handlung dasjenige, was auf Rechnung des menschlichen Liberum arbitrium zu setzen ist, von Gottes Antheil an derselben zu unterscheiden; es kann sonach nicht die ganze Entität der Handlung auf die Causa prima zurückgeleitet werden, sie muß vielmehr auch abgesehen von der Formalis ratio peccati als Product des Zusammenwirkens zweier Causalitäten angesehen werden, indem sie eine von Gott nicht gewollte, sondern bloß zugelassene Beimischung hat. Diese Unterscheidung vermißt Molina in der bisherigen Scholastik, hält aber dafür, daß sie durch die Lehrentscheidungen des Trienter Concils nahegelegt sei, und von den älteren Scholastikern, wenn sie denselben vorgelegt worden wäre, gewiß nicht zurückgewiesen worden sein würde.[2]

---

[1] Conc. Trid. sess. VI, can. 6.

[2] Certe D. Thomas et alii nec negant nec negare possunt, concursum liberi arbitrii peculiarem ad actionem peccati una cum concursu generali Dei ab arbitrioque eo pacto realiter influente tanquam a particulari causa determinante ad speciem actionis provenire, quod actus ille sit contra legem Dei ac materiale et fundamentum peccati; neque item negant neque negare possunt, eundem arbitrii influxum ad actum peccati esse abusum arbitrii ad id, ad quod a Deo collatum non est, ut Augustinus affirmat, atque adeo permissum dumtaxat a Deo esse, ut Concilium Tridentinum definit, ac proinde neque actionem quae illam consequitur, intentam esse a Deo per creatum

Das Gesagte gibt Molina Anlaß, den von del Vio aufgestellten Begriff der göttlichen Providenz zu berichtigen, der nicht mit jenem der göttlichen Präscienz confundirt werden dürfe.[1] Del Vio hält dafür, der Begriff der Providenz involvire, daß jegliches Ding seinen natürlichen gottgedachten und gottgewollten Zweck thatsächlich erreiche, und steht deßhalb rathlos vor der Frage, wie damit die Thatsächlichkeit der ordnungswidrigen Sünde in Einklang zu bringen sei. Da er zwischen Präscienz und Providenz nicht zu unterscheiden weiß, so kann er nicht umhin, das Praescitum auch als ein Praeordinatum anzusehen, und sieht sich in Folge dessen dahin gedrängt, auch den ordnungswidrigen Mißbrauch des Liberum arbitrium als etwas von Gott Präordinirtes und somit unausweichlich Eintretendes anzusehen, was er andererseits doch wieder nicht zugeben will, da die Thatsache der Willensfreiheit sich damit nicht vereinbaren läßt. Er zieht sich demgemäß auf die Unerforschlichkeit der über den Gegensätzen von contingenten und nothwendigen Ursachen erhabenen göttlichen Ursächlichkeit zurück d. h. er verzichtet auf die Lösung der Frage über das Verhältniß der göttlichen Präscienz zur menschlichen Willensfreiheit.

Molina hat nichts dagegen, daß die Prädestination mit der göttlichen Providenz indentificirt und als der die übernatürliche Beseligung der geistigen Creaturen betreffende Theil der Providenz gefaßt werde; die Gewißheit des Prädestinirtseins beruht ihm aber auf der göttlichen Präscienz des richtigen menschlichen Gebrauches der von Gott zur Erlangung der ewigen Seligkeit dem Prädestinirten dargebotenen Mittel. Die Reprobation ist als directer Gegensatz, nicht zur Prädestination, sondern zur Approbation zu fassen, welche sich zur Prädestination als Posterius verhält, und die von den Prädestinirten in Kraft der Gnade gewirkten heilsverdienstlichen Tugenden und Werke zum Gegenstande hat. Der Prädestination ist einzig das Nichtprädestinirtsein entgegengesetzt; dieses Nichtprädestinirtsein ist aber kein göttlicher Act, sondern vielmehr die Abwesenheit eines göttlichen Actes; die Verwerfung des Sünders wird nicht durch Gott, sondern lediglich durch den Sünder selber verursacht, die Reprobation ist nicht der Wirkungsgrund, sondern eine Folge der Sünde, Gottes Antheil an der Verwerfung besteht lediglich in der Zulassung der

arbitrium et concursum suum generalem, sed solum esse permissam. 1 qu. 19, art. 6, disp. 3.

[1] 1 qu. 22, artt. 1—4.

Sünde und in der Unterlassung der Spendung jenes Maßes von Gnade, kraft dessen auch ein tiefverirrter und verhärteter Sünder noch zur Umkehr von den Wegen der Sünde bewogen werden könnte. Man kann zugeben, daß an diesem Unterlassen Gottes der Wille, die Majestät und Erhabenheit der göttlichen Gerechtigkeit an den Verworfenen zu offenbaren, Antheil habe; er darf aber nicht als Hauptmotiv, und noch viel weniger als einziges Motiv der Reprobation gelten. Die Hauptmotive der göttlichen Zulassung der Sünde sind die Evidentmachung der vollen Bedeutung der menschlichen Freiheit einerseits, und andererseits die durch das Factum der Sünde ermöglichte Manifestation der Heilsmacht des göttlichen Erlösungswerkes mit seinem unerschöpflichen Reichthum an erhabensten Selbstbekundungen Gottes und der Glorie Gottes in den Kämpfen und Siegen der Heiligen.

Molina hält eine kritische Umschau über die bekanntesten neueren und älteren Auseinandersetzungen der Lehren über Prädestination und Reprobation, um auf diesem Wege Inhalt und Tendenz seiner eigenen Theorie noch deutlicher an's Licht zu stellen. Er stimmt Catharinus zu,[1] sofern dieser die Reprobation von der göttlichen Voraussicht des schlimmen Gebrauches der menschlichen Willensfreiheit abhängig macht; er erklärt sich aber gegen die zu enge Fassung des Prädestinationsbegriffes des Catharinus, welcher nicht Alle, welche die Seligkeit wirklich erlangen, sondern nur Einige derselben als Prädestinirte gelten läßt, und deren Auserwählung nicht in Kraft der göttlichen Präscienz, sondern der göttlichen Präordination gewiß sein läßt, wobei augenscheinlich die Bedeutung der menschlichen Wahlfreiheit nicht zu ihrem Rechte komme. Molina will nicht so weit gehen, das Maß der Gnade, welches Gott den Einzelnen verleiht, genau von dem vorausgesehenen Verhalten des Willens abhängig zu machen, weil damit der souverainen Freiheit des göttlichen Gnadewaltens Eintrag gethan würde. Andererseits will er aber den von ihm zugestandenen Unterschied zwischen Gratia efficax und Gratia sufficiens nicht bis zu dem Grade erweitern, daß die Unwirksamkeit der an sich zureichenden Gnade in keinerlei Weise durch das freie Verhalten des menschlichen Willens bedingt wäre; denn daraus würde folgen, daß bei bloßer Verleihung der Gratia sufficiens der Mensch sündigen müsse, während er umgekehrt bei Verleihung der Gratia efficax nur

[1] 1 qu. 23, artt. 4 et 5, disp. 1.

Gutes thun könne. Die an sich zureichende Gnade wird durch das Verhalten des Willens wirksam. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß Gott ein größeres Maß der Gnade verleihen könne, um eine Wirkung zu erzielen, die nach seiner untrüglichen Voraussicht bei einem geringeren Maße nicht eintreten würde. Damit wird jedoch kein qualitativer Unterschied zwischen Gratia efficax und sufficiens begründet, wol aber die freie Gnadenwahl Gottes zur Anerkennung gebracht, daher Molina sich gegen die Unterstellung verwahrt, als ob er den guten Gebrauch der Willensfreiheit, wenn schon nicht als Causa necessaria, so doch als Causa congrua der Prädestination ansehe.

Christus ist die meritorische Ursache unserer Prädestination in Bezug auf die übernatürlichen Gnadengaben, nicht aber in Bezug auf die natürlichen Bedingungen eines erfolgreichen Tugendstrebens. Es gibt allerdings natürliche Gnadengaben, welche nach dem Zeugniß der heiligen Geschichte im Heilsverdienste Christi begründet sein können, wie z. B. die Erhörungen der Gebete frommer Eltern um Erlangung eines Sohnes nach langer unfruchtbarer Ehe. Gegen Driedo, Tapper und Capreolus hält Molina die Ansicht aufrecht, daß Christus nicht bloß die meritorische Ursache der Rechtfertigungsgnade und der derselben nachfolgenden Gnadengaben, sondern auch der Glaubensgnade und der dieser Gnade vorausgehenden Dispositionen sei. Diese Dispositionen werden, wie Molina gegen Javellus aufrecht hält, durch die übernatürliche Gnadenhilfe Gottes hervorgerufen.[1] Javellus substituirt dieser übernatürlichen Hilfe eine specielle natürliche Hilfe Gottes, durch welche er den die göttliche Prädestination causirenden guten Gebrauch des freien Willens veranlaßt sein läßt. Denn die allgemeine göttliche Mitwirkung zu den menschlichen Handlungen reicht nach Javellus nicht aus, den Menschen zur Setzung moralisch guter Handlungen zu befähigen, was Molina als irrig verwirft. Die meritorische Ursache der Reprobation ist der Stand todsündlicher Verschuldung, in welchem der Mensch nach Gottes Voraussicht aus dem irdischen Leben scheidet.[2] Ursache der Reprobation sind nicht bloß die actuellen Versündigungen des Menschen, sondern auch die Behaftung mit der Schuld Adam's, obschon die Poena damni der ungetauft verstorbenen

[1] 1 qu. 23, artt. 4 et 5, disp. 1.
[2] 1 qu. 23, artt. 4 et 5, disp. 4.

Kinder lediglich im Mangel einer übernatürlichen Beſeligung beſteht, wodurch die natürliche Beſeligung nicht ausgeſchloſſen iſt.[1]

[1] In praedestinatione et reprobatione parvulorum solum agebatur de gratuitis donis consequendis aut amittendis. Parvuli namque reprobati in reliquis perinde se habebunt, ac si in solis naturalibus fuissent constituti. Imo post diem judicii, cum ipsorum animae suis corporibus fuerint restitutae, ab omnibus molestiis et aerumnis, quibus in hac mortali vita subjacemus, supernaturaliter liberabuntur, melioremque in naturalibus vitam, vitio omni mentis et corporis immunem in perpetuas aternitates ducent, quam ullus unquam mortalium duxerit. 1 qu. 23, artt. 4 et 5, disp. 1.

Dritter Abschnitt.

Die Theologie des Gabriel Vasquez.

Papst Benedict XIV hebt die beiden spanischen Theologen Fr. Suarez und G. Vasquez mit Auszeichnung hervor, indem er sie die beiden Leuchter der Theologie nennt. Die Theologie des Franz Suarez haben wir in einer besonderen Arbeit ausführlich dargestellt; die theologischen Anschauungen des von Benedict XIV ihm zur Seite gestellten Vasquez sind, so viel uns bekannt, in der neueren Literatur nirgends eingehender auseinandergesetzt. Uns bietet sich hier der geeignete Ort, dieselben etwas ausführlicher darzulegen.

Gabriel Vasquez oder Vazquez (1551—1604), geboren zu Belmonte in Neucastilien, und seit seinem 18. Lebensjahre dem Jesuitenorden angehörig, begann bereits 25 Jahre alt an der Universität in Alcala zu lehren, und wurde einige Jahre später in das Collegium Romanum als Erklärer der thomistischen Theologie berufen. Von Rom wieder in seine frühere Stellung in Alcala zurückgekehrt, wurde er derselben plötzlich durch einen vorzeitigen Tod entrissen. Seine wissenschaftliche Hauptleistung ist sein Commentar zur Summa theologica, welcher 9 Foliobände füllt;[1] diesen schließt sich als zehnter

[1] Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Lyon 1620, nachdem bereits früher ein Theil derselben an anderen Orten, so namentlich in Ingolstadt 1609 ff. erschienen war. Von den neun Bänden seines Commentars zur Summa theologica enthält Tom. I die Erklärungen zu 1 qq. 1—26, Tom. II 1 qq.

Band ſeiner Werke ſeine Erklärung der Pauliniſchen Briefe an.[1] Zwei andere ſelbſtſtändig erſchienene Arbeiten: De cultu adorationis und Duae disputationes contra errores Felicis et Elipandi de adoptione et servitute Christi wurden der chriſtologiſchen Abtheilung ſeines Commentars zur Summa einverleibt. Einer ſeiner Verehrer veröffentlichte unter dem Titel Disputationes metaphysicae[2] einen aus Vasquez' theologiſchen Schriften gezogenen Überblick der philoſophiſchen Lehren desſelben.

Vasquez' Commentar zur Summa theologica beſteht in einer fortlaufenden Reihe von Diſputationen, welche unter kritiſcher Bezugnahme auf die Anſichten zeitgenöſſiſcher und mittelalterlicher Theologen an die einzelnen Lehrartikel des Textes der Summa theologica ſich anſchließen. So wird gleich anfangs[3] unter Bezugnahme auf del Vio's Anſicht die Frage erörtert, was Thomas unter der Doctrina sacra, welche außer und neben den philoſophiſchen Disciplinen nothwendig ſei, verſtanden wiſſen wolle, ob den Habitus des Glaubensbewußtſeins, oder die Theologie als eine aus den Lehrſtücken des Glaubens entwickelte ſyſtematiſche Doctrin. Nach del Vio iſt keines von beiden unter der Doctrina sacra gemeint, ſondern einfach die geoffenbarte übernatürliche Glaubenswahrheit. Andere halten dafür, daß Thomas unter der Doctrina sacra wirklich die Theologie gemeint habe, nur nicht unter Beſchränkung auf jene Form, welche ſie durch Petrus Lombardus erlangt hat, ſondern als eine Scienz, die von jeher in der Kirche vorhanden war, und bei den altchriſtlichen Lehrern vielleicht ſogar reiner als in ſpäteren Zeiten, wenn auch nicht in der ſyſtematiſch durchgebildeten Form der ſpäteren Zeiten; nur ergebe ſich hieraus nicht die Nothwendigkeit eines Innehabens der Doctrina sacra für jeden einzelnen, da der einfach Glaubende mit dem wiſſenſchaftlichen Theologen gleiche Anwartſchaft auf die Erlangung des ewigen Lebens habe, ſondern für die Geſammtheit der chriſtlichen Geſellſchaft, deren

---

27—64, 106—114; Tom. III 2, 1 qq. 1—20; Tom. IV 2, 1 qq. 21—114; Tom. V: Opuscula moralia ad Secundam Secundae spectantia de eleemosyna, scandalo, restitutione etc.; Tom. VI—IX 3 qq. 1—93.

[1] Paraphrasis et compendiaria explicatio ad octo D. Pauli Epistolas (Epp. ad Romanos, Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonic. 1 et 2, Hebraeos).

[2] Madrid 1617; Antwerpen 1618.

[3] In Partem Primam S. Thomae disp. 1.

einzelne Glieder durch das Vorhandensein der heiligen Wissenschaft in der Kirche vor Abirrungen von der reinen ungetrübten Wahrheit bewahrt bleiben sollen. Vasquez findet diese Art der Begründung der Nothwendigkeit der Doctrina sacra im Texte der Summa nicht enthalten; Thomas verstehe unter der Doctrina sacra allerdings eine Scienz, aber eine für Alle ohne Unterschied nothwendige Scienz, was sich für den Fall als denknothwendig erweise, daß darunter die Theologie nicht bloß als Habitus conclusionum, sondern auch als Habitus principiorum d. i. als ein Wissen um die zum Heile nothwendige Kenntniß der Lehrstücke des Glaubens verstanden wird. Selbstverständlich ist unter der jedem Einzelnen nothwendigen Doctrina sacra ein Habitus fidei acquisitae zu verstehen, welcher insofern ein supranaturaler Habitus ist, als die theologische Wahrheit nicht auf dem Wege der Vernunftforschung gewonnen wird, sondern auf Offenbarung beruht. Del Vio beschränkt die Nothwendigkeit der Doctrina sacra auf die übernatürlichen Wahrheiten und meint, daß sie in Bezug auf die Erkenntniß der natürlichen Vernunftwahrheiten zwar nützlich aber nicht schlechthin unentbehrlich sei; del Vio ist nämlich der Meinung, daß die natürliche Vernunft ohne Gnadenhilfe alle aus den Principien der natürlichen Erkenntniß abzuleitenden speculativen und praktischen Erkenntnisse gewinnen könne. Vasquez verwirft diese Annahme, und ist von der Überzeugung durchdrungen, daß die irrthumsfreie und vollentwickelte Erkenntniß der natürlichen philosophischen Wahrheiten das christliche Glaubensbewußtsein zu seiner Voraussetzung habe.

Die Theologia viatorum ist nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes und steht auch nicht in einem Subalternationsverhältnisse zur Wissenschaft Gottes und der Seligen,[1] wie Capreolus und del Vio unter mißverständlicher Berufung auf Thomas annehmen. Ein Subalternationsverhältniß kann nur zwischen Wissenschaften von mindestens relativ verschiedenem Inhalte, nicht aber bei Wissenschaften völlig gleichen Inhaltes statthaben. Zwischen der Theologia Viatorum und Beatorum besteht aber nur dieser Unterschied, daß die Beiden gemeinsamen Principien in der Theologia Beatorum nicht, wie in ersterer, Principia sola fide tradita, sondern Principia per se nota sind. Del Vio meint wol einen sachlichen Unterschied zwischen der

[1] O. c., disputt. 4—6.

Theologia Beatorum als Wissenschaft der Principien, und zwischen der Theologia Viatorum als Inbegriff der aus jenen Principien abgeleiteten Wahrheiten festhalten zu können, übersieht aber, daß diese Wahrheiten auch in der Scientia Beatorum enthalten sind; auch entlehnt die Theologia Viatorum die ihr mit der Theologia Beatorum gemeinsamen Principien nicht aus letzterer, wie es in einer Subalternwissenschaft im Verhältniß zu der ihr übergeordneten Wissenschaft der Fall ist. Mit dem Subalternationsverhältniß entfällt auch der Charakter der Theologia Viatorum als strenger Wissenschaft, welchen del Vio zwar nicht für dieselbe als thatsächlich existirende menschliche Wissenschaft, aber doch für ihr Sein an sich in Anspruch nimmt; dieses Ansichsein ist jedoch eine aller Realität entbehrende Fiction.

Die Einheit der theologischen Scienz wird von Thomas aus der Einheit ihres Objectum formale begründet.[1] Del Vio faßt die Ratio objecti formalis als Ratio sub qua im Unterschiede von der Ratio quae; die Ratio qua betrifft die Entität des Objectes, die Ratio sub quae den Modus seiner Präsenz im Intellecte als Scibile. Die Einheit der Theologie würde sonach in der Einheit der Gegenstände der Theologie sub ratione scibilis et speculabilis gründen. Vasquez hält dieß für unrichtig; jede Wissenschaft bezieht sich nach Aristoteles zunächst und primär auf die Entität ihres Objectes oder auf das Object als solches; und so hat es auch Thomas gemeint, wenn er, das intellective Erkennen mit dem sinnlichen Sehen vergleichend und zwischen dem materiellen und formellen Objecte des Sehens unterscheidend, das Gefärbtsein des Gegenstandes als das Objectum formale des Sehens bezeichnet; die Farbe ist eben die durch den Gesichtssinn percipirte Res oder Entität.[2]

Die Theologie ist zugleich eine speculative und praktische Wissenschaft.[3] Thomas, Capreolus und andere Thomisten bezeichnen sie als

---

[1] O. c., disp. 7.

[2] Theologia nostra non eo erit scientia una vel habitus, quod omnia quae considerat, induant unam rationem revelationis aut scibilis; haec enim denominatio jam supponit unitatem in ipso habitu et scientia a qua provenit . . . Theologia habet suam unitatem ex conclusionibus, ut colliguntur ex principiis; ergo ratio revelationis non potest tribuere unitatem theologiae nostrae. L. c.

[3] O. c., disputt. 8 et 9.

eine vorzugsweise speculative Wissenschaft; Vasquez stimmt bei, sofern damit nicht gesagt sein will, daß sie dem größten Theile ihres Inhaltes nach speculativ sei, sondern daß das primäre Object derselben Gott ist, welcher Gegenstand bloßer Speculation sein kann. Del Vio spricht von einem eminenter speculativen und praktischen Charakter der Theologie, welchen er in der Beschaffenheit des Objectes der Theologie als absolut höchsten unendlichen Objectes, in Ansehung dessen die in Bezug auf die endlichen Objecte essentiell auseinandertretenden Charaktere des speculativen und praktischen Erkenntnißhabitus im theologischen Erkennen essentiell geeiniget sind, begründet sieht. Nach Vasquez ist der theologische Erkenntnißhabitus nicht bloß eminenter, sondern formaliter ein speculativer und ein praktischer Habitus. Beide Arten des Habitus schließen einander nicht aus, sie sind auch in anderen Wissenschaften zugleich vorhanden, deren Objecte zugleich eine theoretische und praktische Seite darbieten. Nur rein praktische und rein speculative Erkenntnißhabitus, die beide ganz verschiedene Objecte haben, sind essentiell von einander verschieden.

Vasquez ist mit del Vio darin einverstanden,[1] daß die Anstreitungen der theologischen Wahrheit in evidenter Weise widerlegt werden können, jedoch nur insoweit, daß der Ungrund das Einwandes erhellt, nicht aber, daß hiedurch, wie del Vio meint, das Gegentheil der glaubenswidrigen Behauptung evident gemacht, also die angestrittene Wahrheit selber evident wird; denn dieß hieße den mysteriösen Charakter der Glaubenswahrheit aufheben und dieselbe in eine Vernunftwahrheit verwandeln. Ein weiterer Irrthum del Vio's ist seine Meinung, daß die positive Widerlegung von Ansichten, welche indirect gegen das Mysterium streiten, eine theologische Function sei; sie ist vielmehr eine philosophische Function, daher die Theologie, soweit sie mit Hilfe von Vernunftgründen die Glaubenswahrheiten zu erweisen und zu vertheidigen sucht, in einem Subalternverhältniß zur Philosophie steht.[2]

Die allen anderen theologischen Wahrheiten vorausgehende Grundwahrheit der Theologie ist die Existenz Gottes. Der Satz Deus est

[1] O. c., disp. 11.

[2] Theologia nostra interdum assumit in suis demonstrationibus aut certis syllogismis aliqua principia naturalia, quae ideo credit esse Dei doctrinam, quod naturali ratione evidenter nota sint; haec tamen sola non assumit, sed simul cum altero articulo sola revelatione noto. O. c., disp. 7.

ist nach der gemeingiltigen Ansicht der Theologen keine Propositio per se nota,[1] was Vasquez vollkommen anerkennt, zugleich aber bekennt, den eigentlichen Wahrheitsgrund dieser gemeingiltigen Ansicht bei keinem ihrer bisherigen Vertreter aufgewiesen gefunden zu haben. Er kann nicht darin gelegen sein, daß wir keinen Conceptus proprius et quiditativus von Gott haben; denn trotz des Mangels eines solchen Conceptes ist es für uns ein Per se notum, daß Gott entweder sein oder nichtsein müsse, also der Gedanke vom Sein Gottes uns kein fremder Gedanke.[2] Es ist ganz richtig, wenn Anselm von Canterbury behauptet, es sei demjenigen, welcher den mit dem Namen Gott zu verbindenden Begriff erfaßt hat, unmöglich, Gott nicht zu denken; nur erweist sich das Object dieses Gedankens als wirklich seiend erst dann, wenn es in seinen Beziehungen zum Weltdasein, und dieses aus seinen denknothwendigen Beziehungen zu Gott verstanden worden ist.[3] Gottes Existenz erscheint als denknothwendig, sofern es eine absolute letzte Ursache des Seins und Bestehens der Dinge und einen obersten Wächter und Executor der moralischen Ordnung geben muß.[4] Die Dinge, welche nicht durch sich selbst sind und bestehen, heischen eine außer ihnen gelegene Ursache ihres Seins und Bestehens; unter den mehreren unmittelbaren und mittelbaren Ursachen des Seins und Bestehens der Dinge muß eine die letzte und höchste sein, da die determinirte Beschaffenheit jeder Natur eine unendliche Reihe von Wirkungsursachen ausschließt. Die höchste Welturſache muß eine rein geistige sein, da sie nur unter dieser Bedingung zur Erhaltung und Leitung der Weltdinge zureicht; auch ist Gott als Einer nur denkbar, sofern er ein unkörperliches Wesen ist.[5] Eine Mehrheit von Göttern

---

[1] O. c., disp. 19.

[2] Ex eo, quod non habemus conceptum Dei proprium et quiditativum, non infertur, Deum non esse nobis per se notum. Illud enim principium: Quodlibet est vel non est, sub quo angelus et ipse Deus continetur, est nobis per se notum; ergo est etiam per se notum, Deum esse vel non esse, cum tamen Dei conceptum proprium non habeamus. L. c.

[3] Omnia nomina Dei aliquod genus relationis aut dominii aut causae aut alterius rationis denolant; quo fit, ut nulli possit proponi haec veritas: Deus est, ita absolute, quin significationem nominis Deus concipiat relate ad universum vel per modum domini vel principis etc. Sic ergo non solum Deum, sed alia etiam creata concipit, quorum Deum et Dominum agnoscit. Ibid.

[4] O. c., disp. 20.

[5] O. c., disp. 21.

ist weder mit dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens, noch mit der Einheit der Weltordnung und Weltleitung vereinbar, und zwar muß der Eine Gott als absolut einfaches Wesen, als maxime unus gedacht werden.

Vasquez ist mit den Realisten gegen die Nominalisten darin einverstanden, daß Gott extra omne genus sei,[1] hat aber gegen die verschiedenen Begründungen dieser Assertion Mancherlei einzuwenden. Thomas argumentirt: Jede einer bestimmten Kategorie angehörige Species besteht aus Genus und Differenz derart, daß dasjenige, wovon die Differenz stammt, zu dem, wovon das Genus hergenommen ist, wie der Actus zur Potenz sich verhält; da aber in Gott kein Unterschied zwischen Actus und Potenz statthat, so kann sein Esse nicht aus Genus und Differenz constituirt sein. Nach Vasquez würde dieses Argument, welches auch von Heinrich von Gent, Richard von Media Villa und Ägydius Romanus vorgebracht wird, nur dann beweiskräftig sein, wenn die Unterscheidung zwischen Genus und Differenz sachlicher Art wäre, weil sie dann allerdings in Ansehung der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens auf Gott nicht anwendbar wäre. Die Anwendung rein gedankenhafter Unterscheidungen auf Gottes Wesen ist zulässig, und widerstreitet nicht der Einfachheit des göttlichen Wesens; wir können nicht umhin, in unserem Denken Wesen und Eigenschaften Gottes auseinanderzuhalten, obschon ein sachlicher Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften Gottes nicht besteht. Ein anderes von Ägydius und Heinrich vorgebrachtes Argument lautet: Das Genus ist ein Theil dessen, was sub genere ist; das göttliche Sein ist nicht aus Theilen zusammengesetzt, kann sonach auch nicht sub genere sein. Hier wiederkehrt dieselbe Antwort, daß es sich nicht um eine reale Zusammensetzung des göttlichen Wesens handle. Thomas und Capreolus heben hervor, daß nur jene Dinge, in welchen Essenz und Existenz der Natur der Sache nach unterschieden sind, sub genere sein können. Es ist jedoch unrichtig, daß selbst nur in den Creaturen Essenz und Existenz der Natur der Sache nach unterschieden sind; um so viel weniger werden sie in Gott derart unterschieden sein. Wenn auf Gott sich irgend eine Kategorie anwenden ließe — bemerkt Thomas — so wäre es jene der Substanz; aber schon die Etymologie des Wortes Substanz (a substando acciden-

[1] O. c., disp. 22.

tibus) lasse erkennen, daß eine Anwendung der Substanzkategorie auf Gott nur in uneigentlichem Sinne statthaben könne. Vasquez entgegnet, daß es sich nicht um die Etymologie des Wortes, sondern um den mit dem Worte zu verbindenden sachlichen Begriff handle, welchem gemäß Substanz gleichbedeutend mit Essenz ist, wie bereits Augustinus hervorgehoben hat, und demzufolge auch von einer accidenzlosen Essenz prädicirt werden kann. Bonaventura, Durand und Thomas von Straßburg wollen Gott über alle Kategorien gestellt sehen, weil jede Kategorie eine Eingränzung des Seienden involvire, das göttliche Sein aber unbegränzt sei. Auch hier wird der Unterschied zwischen realer Begränzung und gedankenhafter Determination übersehen.

Die selbsteigenen Argumente Vasquez' für das extragenerische Sein Gottes sind folgende:

1. Alles was sub genere ist, ist es entweder als Individuum, oder als Species subalterna oder Species atoma; Gott ist in keiner dieser Arten sub genere, weder als Species[1] noch als Individuum.[2]

2. Ein Sein Gottes sub genere wäre nur in dem doppelten Falle denkbar, daß Gott und die Creaturen gemeinsam der Kategorie des Seins eingeordnet wären, oder Gottes Sein unter irgend eine der zehn aristotelischen Kategorien fiele. Die erstere Alternative, Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins, kann nicht statthaben, weil in univoker Weise nur dasjenige von mehreren Dingen prädicirt werden kann, was denselben nicht bloß secundum quid sondern schlechthin zukommt, einzig aber nur die Substanz Ens simpliciter ist; auch muß der von einer Mehrheit von Dingen abstrahirte univoke Begriff ein Unum praeter multa sein, was beim Seinsbegriffe nicht der Fall ist.[3] Das göttliche Sein kann ferner keiner der zehn

[1] Deus non est species, quia non continet sub se alias species tanquam subalterna, neque individua tanquam species infima, ut manifestum est; neque enim sunt plures Dii solo adhuc numero differentes. L. c.

[2] Omne individuum in ratione speciei cum aliis essentialiter convenit; Deus autem cum nulla re mundi hoc modo convenire potest, alioqui diceretur ejusdem speciei cum aliqua creatura et solo numero differre ab ea, quod est absurdum, quia magis distat a quavis creatura, quam una creatura ab alia diversae speciei. Ibid.

[3] Ens non potest hoc modo abstrahi. Nam in eo, quod remanet in inferioribus, ipsa ratio entis intrinsece includitur; qua de causa vulgo dicitur, ens includi in modis intrinsecis, ac proinde non esse genus neque univocum respectu omnium singularium. Ibid.

Kategorien unterstellt sein. Es könnten in dieser Beziehung nur die Kategorien der Substanz und Relation in Betracht kommen; die Kategorie der Relation entfällt, weil die Relation in Gott keine Forma accidentaria, sondern wahrhaft Substanz ist; der Substanzkategorie aber läßt sich Gottes Sein nicht einordnen, weil es wesentlich supersubstantiell ist.

Mit dem absoluten geistigen Sein Gottes ist von selbst absolutes Wissen, absolut selbstmächtiges Wollen und Können gegeben. Vasquez bemerkt, daß del Vio unnöthiger Weise sich bemühe, das Intelligentsein Gottes zu beweisen; ein geistig blinder Gott wäre eben kein Gott. Eben so bedarf das Selbsterkennen Gottes keiner umständlichen Erklärung; wichtiger ist es, auf die Frage einzugehen, auf welche Weise Gott die Dinge außer sich erkenne, ob aus sich d. i. aus seiner eigenen Essenz als primärem Objecte, oder lediglich nur als etwas außer ihm gegenständlich Vorhandenes.[1] Nach Vasquez hat keines von Beidem statt, sondern Gott schaut die Creaturen in sich wie in einem Spiegel, als welcher sich dem göttlichen Vater das ewige Wort als Species expressa der göttlichen Intellection darbietet. Del Vio's Ansicht, daß Gott aus sich als Primärobject die Dinge erkenne, wird von Vasquez deßhalb verworfen, weil die nächste Ursache der Dinge der göttliche Wille ist, sonach jene Dinge, deren Existenz Gott will, seinem Intellecte präsent sind. Vasquez will damit den thomistischen Satz, daß die göttliche Scienz Causa rerum sei, nicht in Abrede stellen; es können keine anderen Dinge existiren als jene, welche Gott als möglich weiß, unter den möglichen Dingen aber gelangen nur die von Gott gewollten zur wirklichen Existenz. Daher die Unterscheidung zwischen der Scientia simplicis intelligentiae und Scientia visionis. Die Scientia visionis ist aber nicht so zu verstehen, als ob die von Gott erkannten contingenten Dinge ihm von Ewigkeit her secundum esse existentiae präsent wären;[2] denn was noch nicht existirt, kann auch, so lange es nicht existirt, nicht mit dem, was bereits ist, coexistiren.

Daraus erhellt nun auch, daß die Untrüglichkeit der göttlichen Voraussicht des Zukünftigen nicht von einer seit ewig statthabenden Präsenz des Künftigen vor Gott abhängig gemacht werden kann;

---

[1] O. c., disp. 60.

[2] O. c., disp. 64.

auch würde für den Fall, daß sie Gott in dieser Weise präsent wären, nicht ihre Präsenz, sondern der Umstand, daß Gott sie als künftig weiß, den eigentlichen Gewißheitsgrund ihres Zukünftigseins abzugeben haben. Gott weiß sie aber untrüglich als künftig voraus, weil sie kraft seines Willens sein werden. Nur darf der göttliche Willensbeschluß nicht als nächste unmittelbare Ursache der untrüglichen Voraussicht ihres künftigen Eintretens angesehen werden; denn diese nächste, unmittelbare Ursache kann nur in der unbegränzten Macht des göttlichen Intellectes gefunden werden.[1] Der göttliche Willensbeschluß, daß das von Gott untrüglich Vorhergesehene auch wirklich sein soll, ist ein bloß für unser Denken vorhandener Respectus rationis ad res futuras, welcher zu der mit der göttlichen Essenz identischen göttlichen Intelligenz hinzutritt, und somit kein Gegenstand der göttlichen Anschauung. Vasquez gesteht übrigens zu, daß seine Auffassung der Sache, welcher gemäß einerseits der göttliche Willensbeschluß Ursache des Künftigseins und andererseits doch wieder nur ein zum göttlichen Wissen hinzutretender Respectus rationis ist, in einem Zirkel sich bewege, welcher jedoch, wie er beifügt, in der rationalen Behandlung einer an sich unergründlichen Sache sich nicht vermeiden lasse. Gott erkennt die künftigen Dinge als mögliche, ehe er beschließt, daß sie wirklich sein sollen; in Folge des Willensbeschlusses verwandelt sich das göttliche Wissen um die Dinge in ein Vorherwissen ihres Wirklichseins, welches Vorherwissen seiner Natur nach, also nicht in Kraft der göttlichen Entschließung untrüglich ist.

Vasquez sucht die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens vom göttlichen Wollen unabhängig zu machen, um die Freiheit der menschlichen Willensentschließungen jeder Necessitirung durch das göttliche Vorauswissen zu entrücken. Das göttliche Vorauswissen ist nicht der Grund des zufälligen Künftigen, es ist vielmehr deßhalb vorhanden,

[1] Quia divinus intellectus infinitae virtutis est, quicquid intelligibile est, necessario debet amplecti et intelligere. Nam si aliquid ab ipso infinito intellectu non posset intelligi, a quo alio posset? Atqui futura, quantumvis libera et contingentia, intelligibilia sunt, eo quod sunt determinatae veritatis, verum autem et intelligibile convertuntur; ergo ab intellectu divino possunt intelligi. Et cum non debeant intelligi nisi eo modo quo sunt, scil. futura aut non futura, efficitur eorum scientiam in Deo certissimam esse debere; nam si decipi posset Deus, ex eo esset, quod futurum aliquod cognosceret non futurum; sic autem jam lateret divinum intellectum aliquod intelligibile verum, quod est impossibile. O. c., disp. 65.

weil das zufällige Künftige sicher eintreten wird. Dieses sichere Eintreten hat bei den Dingen, die in rein natürlicher Ordnung eintreten, seinen ausschließlichen Grund in den göttlichen Willensvorkehrungen, durch welche die Ordnung der Dinge gegründet worden ist; bei den von der menschlichen Willensfreiheit abhängigen contingenten Ereignungen tritt das mit untrüglicher Gewißheit vorausgesehene Verhalten des menschlichen Willens als mitbestimmender Grund des sicheren Eintretens hinzu. Vasquez glaubt die Bestimmtheit des göttlichen Vorauswissens durch die Beschaffenheit der vorausgesehenen Dinge auch aus den Anschauungen der altchristlichen und mittelalterlichen Lehrer erweisen zu können.[1] Nur Thomas[2] scheint für den causalen Einfluß des göttlichen Vorherwissens eintreten zu wollen, obschon auch seine Äußerungsweise sich auf andere Art zurechtlegen läßt,[3] wie nicht minder, von den übrigen altchristlichen Lehrern abgesehen, selbst Augustinus als Zeuge für die Bedingtheit des göttlichen Vorauswissens durch die Beschaffenheit des Vorausgewußten sich anführen läßt.[4]

Wie das göttliche Erkennen, ist auch das göttliche Wollen mit der göttlichen Wesenheit identisch,[5] das göttliche Wollen ein Vitalact

[1] Alexander, Albertus. Bonaventura et Gregorius recte admonent, duas in Deo scientias esse, alteram approbationis, quam nos practicam vocavimus, et hanc inquiunt esse causam rerum futurarum, atque ideo res esse futuras, quia praesciuntur; alteram vero speculativam, qualis est scientia visionis; haec enim, ut diximus, practica esse non potest, et hanc dicunt non esse causam futurorum, neque ideo res esse futuras, quia sciuntur. O. c., disp. 67.

[2] 1 qu. 14, art. 8 ad 1^{mum}.

[3] Forsan id tantum voluit Doctor angelicus, quod Bonaventura, Albertus et Gregorius dicere voluerunt, nempe res futuras non esse causam scientiae quoad modum (ut ipsi dicunt) essendi h. e. non esse causam physicam a qua ipsa scientia Dei, quae est ejus substantia et essentia, secundum esse dependeat, quod verissimum est. Addunt vero, res futuras esse causam praescientiae Dei quoad modum determinationis, quod licet non expresse asserat S. Thomas, nulla ratione negaret. Etenim praescientia Dei supra nudam ipsius essentiam non est aliquis actus elicitivus, sed essentia ipsa, addito solum respectu rationis, qui necessario provenit ex rebus futuris ut futurae sunt. O. c., disp. 67.

[4] Augustinus Civ. Dei V, c. 5, quamvis de peccato solum dicat, ideo esse a Deo praecognitum quia futurum est, non contra, nisi tamen de omni re futura idem existimaret, neque de peccato asserere posset, ideo praesciri, quia futurum est. Ibid.

[5] O. c., disp. 80.

der göttlichen Essenz. Dem philosophischen Denken bereitet die Vermittelung der arbiträren Freiheit des göttlichen Wollens mit der Wesensnothwendigkeit der göttlichen Essenz große, fast unlösliche Schwierigkeiten. Von einem arbiträren freien Wollen Gottes läßt sich nur mit Bezug auf die contingenten Dinge reden, bei deren Nichtvorhandensein auch das arbiträre Wollen in Gott nicht vorhanden wäre, wie es auch kein göttliches Vorauswissen ohne das Künftigsein bestimmter Dinge gäbe. Del Vio meint, man könne Gott jenes Wollen als eine zu seiner wesensnothwendigen Vollkommenheit hinzutretende Perfectio libera zuerkennen, von welcher als möglich zu denken sei, daß sie Gott nicht von Ewigkeit her zukomme, da für Gott keine Nothwendigkeit bestehe, sich nach Außen mitzutheilen. Gehört sie nicht nothwendig zum Wesen Gottes, so ist sie etwas von demselben nicht bloß dem Begriffe, sondern der Sache nach Unterschiedenes; somit wäre in Gott etwas, was nicht er selber ist. Das Unzulässige der Ansicht del Vio's hat seiner Zeit schon Silvester von Ferrara aufgewiesen; wie man aber das freithätige göttliche Wollen mit der göttlichen Wesensnothwendigkeit zu vermitteln habe, hat bis jetzt niemand gezeigt; die Erkenntniß des Irrthums del Vio's beleuchtet die Wahrheit des Spruches des Areopagiten, daß es für uns weit leichter sei zu sagen, was Gott nicht ist, als was er ist.

Der göttliche Wille hat keinen Grund außer sich selber;[1] er ist sich in seiner absoluten Vollkommenheit der einzige absolut zureichende Grund seines Wollens, daher er unter den zu schaffenden Dingen keines um des anderen willen, sondern alle um seiner selbst willen als des absoluten Zweckes der Dinge wollte. Daraus folgt indeß nicht, daß in den geschaffenen Dingen nicht ein bestimmtes Ordnungsverhältniß obwalte. Dieses Ordnungsverhältniß bringt es mit sich, daß in den Intentionen des göttlichen Wollens das Subject der vom Subjecte zu recipirenden Form vorausgehe; ehe Gott die Begnadung des Petrus wollte, mußte er den Petrus selber wollen; ehe er die Incarnation Christi wollte, mußte er die Menschen wollen, zu deren Heile der ewige Gottessohn die Menschheit annehmen sollte. Dagegen läßt sich nicht der aristotelische Satz geltend machen, daß das Primum in executione nicht auch das Primum in intentione, vielmehr letzteres das Postremum in executione sei; denn dieser Satz betrifft

[1] O. c. disp. 82.

nur das Verhältniß der Mittel zum Zwecke, läßt sich also nicht auf das Verhältniß der heilsbedürftigen Subjecte zu dem von Gott ihnen zugedachten Heile anwenden.[1] Hingegen sind die Merita Christi als die uns zugewendeten Mittel zur Erlangung des Heiles allerdings ein Prius im Verhältniß zu den Subjecten, welchen sie in wirksamer Weise zugewendet werden sollen; Gott konnte den Petrus nur im Hinblicke auf diese Merita zur ewigen Glorie vorausbestimmen.[2] Die Merita Christi sind Gegenstand einer göttlichen Voraussicht, zufolge welcher Gott die zur Erlangung des Heiles nothwendige Gnade zu spenden beschloß; dieser Wille der göttlichen Gnadenverleihung war durch die dem göttlichen Denken seit ewig präsente Ordnung der Dinge bestimmt, ist sonach nicht arbiträrer Wille, der in Gott auch nicht vorhanden sein könnte, sondern ewiger unveränderlicher Wille Gottes.[3]

Vasquez erklärt sich gegen die Deutung,[4] welche von verschiedenen Theologen der Unterscheidung zwischen der Voluntas signi und Voluntas beneplaciti gegeben wird, wonach die Beseligung aller Menschen nicht Gegenstand der Voluntas beneplaciti, sondern bloß der Voluntas signi wäre, sofern nämlich durch die von ihm gegebenen Gebote und durch die von ihm angeordneten Gnadenmittel auf dasjenige hingewiesen ist, durch dessen Beachtung und Benützung die

---

[1] Subjectum respectu accidentium et eorum, quae Deus in eo facere decrevit, ut respectu glorificationis, justificationis, unionis atque similium non habet rationem medii, neque physisi, neque moralis, neque efficientis, nec meritorii; frustra igitur ex eo, quod subjectum in executione prius producitur, colligunt adversarii, in consultatione et intentione debere esse posterius. Ibid.

[2] Tametsi in intentione Dei sit prius id, cui merita nostra comparantur per modum medii, nihilominus non est prius in intentione peculiari et efficaci, quam praevideantur merita; sed in intentione quadam simplicis complacentiae et inefficaci, qua placet Deo, quemlibet hominem consequi suis meritis id, quod omnibus ut finem proponit. Ibid.

[3] Semper attendi debet connexio rerum inter se, ut inde ordinem divinae voluntatis assignemus; rerum autem connexio consistit potissime in proportione naturali rerum, qua invicem comparantur, vel in intentione, non Dei, sed hominum taliter operantium. Quod enim justus constitutus in gratia bene operetur, proportionem habet dignitatis cum vita aeterna, et ex se dignum est illa; quare si ei datur gloria, dicitur dari propter merita, et Deum aliter noluisse dare. Ibid.

[4] O. c., disp. 83.

Erlangung der ewigen Seligkeit ermöglichet ist. Eben so verwirft Vasquez weiter die Identificirung der in diesem Sinne verstandenen Unterscheidung zwischen Voluntas signi und Voluntas beneplaciti mit den Unterscheidungen zwischen Voluntas antecedens und consequens, Voluntas inefficax und efficax. Der richtige Sinn der Unterscheidung zwischen Voluntas antecedens und consequens ist vielmehr dieser, daß die Voluntas antecedens die Willensdisposition mit Beziehung auf eine Sache an sich ohne Rücksicht auf gewisse mit ihr sich verknüpfende Umstände, die Voluntas consequens den durch die Rücksicht auf diese Umstände bestimmten Willen bedeutet. Vermöge seiner Voluntas antecedens hat Gott einfach nur den Willen, die Menschen, soweit es an ihm ist, zu beseligen; die Voluntas consequens bedeutet die durch das vorausgesehene freithätige Verhalten der Menschen determinirte Disposition des göttlichen Willens. Daß die Voluntas antecedens keine Voluntas inefficax sei, könnte am wenigsten von Jenen bestritten werden, welche eine vom vorausgesehenen Verhalten des menschlichen Willens unabhängige Vorherbestimmung bestimmter Einzelner zur ewigen Seligkeit annehmen. Diese Annahme ist jedoch falsch[1] und widerstreitet der kirchlichen Lehrtradition, sowie sie die Auctorität angesehenster zeitgenössischer Theologen gegen sich hat; die Berufung auf Augustinus als angeblichen Vertreter derselben beruht auf einer Vermengung zweier von einander völlig verschiedener Fragen.[2] Vasquez führt mehrere Stellen aus Augustinus an,[3] in welchen die Erwählung von der Voraussicht der Verdienste abhängig gemacht wird, und behauptet weiter, daß Äußerungen entgegengesetzter Art in den Schriften Augustin's sich nicht nachweisen lassen.

---

[1] O. c., qu. 89.

[2] Unus pro multis mihi semper erit Augustinus, non solum quod omnium qui bene sentiunt judicio inter ceteros plurimum emineat, sed quod dum severius quam alii pro gratia Dei contra liberum arbirrium et propria merita loquens hanc electionem ex meritis gratiae factam affirmat, perspicue ostendit, nihil huic nostrae controversiae esse commune cum ea, quam disputat, num gratia detur ex meritis; quas tamen duas quaestiones theologi nostri temporis non pauci absque ratione confundunt. L. c.

[3] De bono perseverantiae capp. 20 et 21; ad Simplicianum Lib. I; Retract. I, c. 4; II, c. 1.

Die Vorherbestimmung zum ewigen Leben ist ein souverainer Act des göttlichen Willens, der seinen Grund lediglich in sich selber hat.[1] Dieser Satz ist eine nothwendige Consequenz der augustinischen Lehre, daß die Gnade nicht durch menschliches Verdienst erworben werde, sondern umgekehrt alles menschliche Verdienen für das ewige Leben in der Gnade seine Wurzel und seinen göttlichen Wirkungsgrund habe. So sehr also eine gegen das freithätige menschliche Verhalten völlig gleichgiltige Vorherbestimmung zur Glorie oder Verdammniß als widerchristlicher Fatalismus abzulehnen ist,[2] eben so sehr muß andererseits darauf bestanden werden, daß aller Anstoß zum heilsverdienstlichen Guten von Gott ausgeht, und daher der göttliche Prädestinationsbeschluß nicht durch die Voraussicht irgend einer wie immer beschaffenen, dem Gnadenimpulse vorausgegangenen Regung oder Bethätigung des freithätigen menschlichen Willens verursacht sein könne. Die Nothwendigkeit eines von Gott ausgehenden ersten Impulses zum heilsverdienstlichen Guten ist in der Beschaffenheit der rationalen Natur des Menschen begründet, die an sich gegen Gutes und Böses sich indifferent verhält, und durch Impulse die außer ihr gelegen sind, zum Guten oder Schlimmen bestimmt wird. Die Impulse zum Guten liegen theilweise in der gottgefügten Ordnung der Dinge und menschlichen Lebensverhältnisse; indeß würden Impulse dieser Art für sich allein nicht ausreichen, zwecken vielmehr ihrer Natur nach darauf ab, die Empfänglichkeit für Impulse höherer Art vorzubereiten, die unmittelbar von Gott ausgehen. Diese Impulse sind auf die Gnade Christi zurückzuführen.[3]

---

[1] Catholica sententia est, nullam causam nullumve initium seu occasionem ex parte praedestinati excogitari posse, ob quam Deus aut in tempore gratiam suam ipsi donaverit aut in praescientia dare decreverit. O. c., disp. 91.

[2] Frusta beatitudinem a Deo postulari optime consequitur, si illa ex nostra oratione et libertate nullo modo pendet. Quare tale decretum non dubitarent Augustinus et Patres fatale appellare, quod similem nobis necessitatem imponeret. Ad haec nemo, qui semel ad gloriam electus est in vas honoris, posset se facere vas contumeliae et damnatitionis propria iniquitate O. c., disp. 89.

[3] Nam sicut primi Adami peccato justitiam et essentiam amisimus, ita etiam et justificationem et quamlibet gratiam, quae ad illam nos movet, quamlibet etiam occasionem et initium illius perdidimus, quae omnia in secundo Adamo scil. in Christo nobis praedestinata et restituta fuerunt. O. c., disp. 91.

Die Reprobation ist ein göttlicher Verwerfungsact, der entweder die Entziehung der Gratia prima, oder die Ausschließung von der ewigen Seligkeit zum Inhalte hat.[1] Wie die Verleihung der Gratia prima, ist auch die Versagung derselben nicht im Verhalten des Menschen begründet, sondern einzig in der auf ihn übergegangenen Sünde Adam's; die Ausschließung vom Himmelreiche aber hat ihren Grund in dem von Gott vorausgesehenen endgiltigen Verharren des Menschen in der Sünde. Beide Arten von Reprobation sind auseinander zu halten, weil die Versagung der Gratia prima nicht aus dem Willen, den Reprobus von der ewigen Seligkeit auszuschließen, hervorgeht, und weil Keiner aus Mangel der Gratia congrua der ewigen Verdammniß anheimfällt. Die zur Erfüllung der sittlichen Gebote und zur Überwindung von Versuchungen ausreichende Gnadenhilfe fehlt dem Menschen in diesem Zeitleben niemals; und eben so fehlt es im Leben des Menschen nicht an bestimmten Momenten, in welchen ihm die zur Bekehrung von den Wegen der Sünde nöthige Gnade angeboten wird. Ähnlich verhält es sich mit der Bekehrung zum christlichen Heilsglauben, wobei man freilich in Bezug auf die Heiden, zu welchen die Predigt des Evangeliums nicht gedrungen ist, nicht an eine Fides explicita denken kann.[2]

Die göttliche Vorherbestimmung hebt die menschliche Willensfreiheit nicht auf, da sie die Voraussicht der freithätigen menschlichen Selbstentscheidung zu ihrer Voraussetzung hat.[3] Die menschliche Willensfreiheit wird auch durch die Einwirkungen der göttlichen Gnade nicht beeinträchtiget; die Gratia concomitans setzt das Vorhandensein der

---

[1] O. c., disp. 95.

[2] De gentibus, qui nihil prorsus supernaturale audierunt, dicendum est innumeros quidem nunquam fuisse proxime excitatos aliqua sufficiente cogitatione ad credenum, verumtamen sufficienti auxilio ad salutem et ad credendum non fuisse omnino destitutos. Enimvero per plures operum occasiones varie fuerunt excitati, ut bene operarentur et in peccatum non consentirent, cogitationibus invicem accusantibus et defendentibus, ut ait Apostolus Rom. 2, quibus aliquid gratiae non solum creationis sed etiam gubernationis, quae est per Christum ad recte vivendum impertitum est, quo si bene uterentur, ulteriora auxilia et majora concederet ad credendum, quae supernaturalia sunt; concessa etiam illis fuit quaedam mensura gratiae, quia scil. hoc universum et machina coelestis praedicat auctorem omnium, quem invocare debeamus. O. c., disp. 97.

[3] O. c., disp. 99.

menſchlichen Willensfreiheit als Prius voraus, die Gratia praeveniens hat lediglich die Bedeutung eines göttlichen Rufes, welcher in der Erleuchtung des menſchlichen Intellectes und Anregung des menſchlichen Willens beſteht, ohne demſelben eine Zuſtimmung zum göttlichen Gnadenrufe aufzunöthigen. Das von Gregor von Rimini angenommene Mittlere zwiſchen der durch die Gnade gewirkten erſten nicht deliberirten Willensbewegung und zwiſchen der freien Willenszuſtimmung, welches Mittlere den gottgewirkten Anfang der guten Handlung conſtituiren ſoll,[1] hebt ſich durch ſeine pſychologiſche Undenkbarkeit auf.[2] Es gibt keine unſerer Willensdetermination in ordine causae vorausgehende göttliche Vorherbeſtimmung; das Decretum Dei absolutum ſchließt unſere ſelbſtgewollte Willensentſcheidung in ſich.[3] Vasquez begründet dieſe ſeine Anſicht aus

---

[1] Gregorius, quem ut apprime in Augustini doctrina versatum sequuntur complures recentiores, asserit, omne opus bonum intellectus et voluntatis non solum a Deo fieri, sed etiam a nobis tanquam secunda causa efficiente physice produci; in bonis autem operibus etiamsi nostra voluntas cooperetur ut secunda causa, Deum tamen sola sua virtute primo eam applicare ad libere volendum, non solum eam praeveniendo praevia cogitatione ex parte intellectus et primo motu non deliberato timoris aut spei aut alterius affectus sed etiam eam impellendo ad consensum liberum. Hunc impulsum et applicationem Gregorius putat esse medium quid inter ipsum consensum liberum ad quam cooperatur voluntas, et primum motum non deliberatum voluntatis seu cogitationem, quae ex parte intellectus praecedit; illamque applicationem appellari ab Augustino initium boni operis, imo ob eam causam (inquit) dicitur Deus facere ut velimus et ut faciamus bona quae agimus, et ut praecepta servemus. O. c., disp. 88.

[2] Illa applicatio ad sensum aut est operatio in ipso Deo; et hoc dici non potest, quia operatio manens in Deo non est gratia . . . aut applicatio illa est aliqua operatio in nobis; haec autem non potest esse alia quam operatio intellectus et voluntatis, porro intellectus alia quam intellectio, et operatio voluntatis alia quam volitio excogitari nequit. Cum ergo applicat solus Deus voluntatem ad consensum, aut efficit in nobis sanctam cogitationem et primum motum non deliberatum, et hoc dici non potest, quia nihil horum sine concursu nostro naturaliter produci potest. Aut facit ipsum consensum liberum; et hoc etiam falsum est, quia consensus liber absque nostro libero concursu esse nequit, cum libero autem consensu jam est gratia cooperans sine qua nunquam consensum praebemus vocationi. Aut denique aliqua qualitas producitur, qua voluntas ultimo determinatur ad consensum, et haec excogitata plane videtur, cum absque fundamento ponatur. Ibid.

[3] Eo ipso, quod supponimus decretum Dei absolutum, supponimus etiam determinationem consensus et libertatis nostrae, quam divina voluntas comitatur. O. c., disp. 99.

Johannes Damascenus, dessen hieher bezügliche Ausführungen auch bei Thomas Aquinas[1] sich berücksichtiget fänden, obschon die von Thomas denselben gegebene Deutung der eigentlichen Meinung des Johannes Damascenus nicht gerecht zu werden scheine. Thomas versteht dieselbe dahin, daß es keine Vorausbestimmung gebe, sofern dieselbe eine Necessitirung der menschlichen Handlungen besagen wolle; die wahre Meinung des Damascenus aber ist, daß es eine vom vorausgesehenen freithätigen menschlichen Verhalten abstrahirende göttliche Vorausbestimmung überhaupt nicht gebe, weil dieselbe nur als Necessitirung der menschlichen Handlungen verstanden werden könnte. Vasquez citirt ferner Anselm,[2] welcher zwischen einer der Sache vorausgehenden und nachfolgenden Nothwendigkeit des Vorausgewußten und Vorausbestimmten unterscheide.

Vasquez ist von der Realität der menschlichen Willensfreiheit so sehr durchdrungen, daß er im Gegensatze zu Duns Scotus behauptet, der menschliche Wille würde auch dann, wenn die Causa prima, mit welcher er mitwirkt, naturnothwendig thätig wäre, seine Mitwirkung in freithätiger Weise leisten,[3] weil er eben seiner Natur nach freier Wille ist. Diese durchaus unspeculative Behauptung, in deren Vertretung Vasquez sich mit del Vio und Bartholomäus Camerarius[4] Eins weiß, beweist freilich nur, daß er den metaphysischen Existenzgrund der geschöpflichen Willensfreiheit nicht erfaßt hat; die im Menschen sich darstellende geschöpfliche Selbstigkeit ist nur als Correlat der absoluten göttlichen Selbstigkeit denkbar, und somit der von Vasquez aufgestellte Möglichkeitsfall eine reine Unmöglichkeit. Vasquez steht in seiner Vertheidigung der Realität der menschlichen Freiheit ausschließlich auf dem Boden der empirischen Thatsächlichkeit; er faßt die mit freiem Willen begabte Creatur lediglich in ihrem Sein außer Gott in's Auge, ohne dieses ihr außergöttliches Sein in einem ätiologischen und teleologischen Verständniß des selbstigen geschöpflichen Seins zu vertiefen. Es ist ihm demzufolge auch nicht klar, daß die willensfreie selbstige Creatur die specifische Darstellung der zum

---

[1] 1 qu. 23, art. 1 ad 1^{mum}.

[2] Concordia praescientiae et praedestinationis cum libero arbitrio, c. 2.

[3] O. c., disp. 100.

[4] Dialogus catholicus Ps II, c. 3. B. Camerarius, einem patricischen Geschlechte in Benevent entstammt, Präsident der königlichen Kammer in Neapel († 1564), Verfasser mehrerer theologischer Schriften.

wirklichen Sein außer Gott gelangten Creatur ist, daß aber deßhalb ihr Dasein, um den Charakter seiner Creatürlichkeit d. i. seiner durchgängigen Bezogenheit auf Gott aufrecht zu halten, in ungleich vielfältigerer Weise auf Gott zurückbezogen sein muß, als die in ihrer Selbstlosigkeit nicht zum wahrhaften Sein außer Gott gelangte unfreie Creatur. Wir haben an einem früheren Orte als Wesen des creatürlichen Daseins das Gesetztsein in die Zeit bezeichnet, deren Dasein seinen Halt in den selbstigen Existenzen hat, indem es eben nur in diesen über den absoluten Fluß der reinen Zeitlichkeit als solcher emporgehoben und mehr oder weniger in die ewige Gegenwart des göttlichen Seins hineingerückt ist; aber eben zufolge dieser relativen Hineinrückung in die ewige Gegenwart des göttlichen Seins ist die selbstige geschöpfliche Existenz in einer Weise von der Macht des Göttlichen umschlossen, wie es die selbstlose geschöpfliche Existenz als solche nicht ist, nur daß die gesteigerte göttliche Determination der selbstigen Creatur nicht eine physische, wie jene der selbstlosen Creatur, sondern eine auf innigster Durchdrungenheit von der Wirksamkeit des göttlichen Machtprincipes beruhende moralische Determination ist, welche aber mit unfehlbarer Sicherheit wirkt, und dem geschöpflichen Selbstwollen nicht mehr Raum läßt, als mit der absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit des göttlichen Weltgedankens vereinbar ist. Wir gestehen Vasquez zu, daß die freie menschliche Willensbethätigung sich in einer relativen Unabhängigkeit vom göttlichen Wollen vollzieht, aber nur insoweit das creatürliche Wollen nicht schon vollkommen dem göttlichen Wollen sich eingeordnet und conformirt hat und eben darum noch nicht zum vollkommen freien Wollen geworden ist; soweit es noch nicht vollkommen freies Wollen geworden ist, vermag es nichts wider Gott, sondern muß unfreiwillig der allbeherrschenden Macht der göttlichen Idee dienen. Das menschliche Handeln ist Object des göttlichen Wissens, aber nicht eines den göttlichen Willensbeschluß bedingenden göttlichen Vorauswissens; vielmehr fügen sich alle geschöpflichen selbstigen Causalitäten mit oder ohne ihre selbsteigene Absicht den Zwecken und Zielen des göttlichen Weltgedankens als die werkzeuglichen Organe seiner absoluten Verwirklichung ein. Dasjenige, woran es in Vasquez' Theologie fehlt, ist die Concentration des Denkens in einem speculativen Weltgedanken, und die hiedurch bedingte Einordnung der vorwiegend moralischen und auf das einzelne moralische Individuum als solches beschränkten Be-

trachtungsweise in eine das Ganze der moralischen Ordnung in der Gesammtheit seiner Glieder umfassende Gedankenconception. An eine solche Conception konnte aber nicht gedacht werden, so lange das auf dem empiristischen Realismus der aristotelischen Weltlehre fußende Denken sich so wenig in sich sammeln mochte, daß es die Denkbarkeit eines Schaffens seit ewig zugab,[1] und den zeitlichen Weltanfang nur als Glaubenssatz festhielt. So wenig die Welt in's Unendliche sich ausbreiten kann, weil ihr in diesem Falle die centrale Einheit fehlen würde, eben so wenig kann ihr Anfang in eine unendliche Vergangenheit zurückverlegt werden, weil von einem solchen Anfange aus die Gegenwart als Mitte der actualen Zeit nicht erreicht werden könnte. Die Mitte der actualen Zeit kann nur einen nach rückwärts und vorwärts begränzten Zeitenlauf umfassen, und ist in realem Sinne gefaßt nichts anderes, als derjenige Punct oder Moment, in welchem Gott das gesammte zeitlich sich entwickelnde Weltdasein gefaßt hält, nämlich Christus als die lebendige Rückvermittelung des gesammten zeitlichen Weltdaseins in dessen absoluten göttlichen Wirkungsgrund.

Das speculative Denkverfahren besteht in der Aufweisung bestimmter in der empirischen Wirklichkeit gestaltungsmächtig durchgreifender Ideen, welche sonach zu Erkenntnißgründen des auf dem Wege natürlicher und geschichtlicher Erfahrung eruirten Erkenntnißstoffes werden. Auch der Lehrstoff der positiven Theologie läßt sich auf bestimmte in demselben durchleuchtende Ideen zurückführen, und die Theologie gestaltet sich in Kraft eines solchen Denkverfahrens zur speculativen Theologie. Eine speculative Theologie besteht unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die im theologischen Erkenntnißinhalte aufzuweisenden Ideen demselben immanent sind; denn nur unter dieser Bedingung können sie unter demselben durchleuchten und sich vernehmbar machen. Die specifische Grundidee der christlichen Theologie ist selbstverständlich die Idee Christi, aus welcher somit der Lehrinhalt der christlichen Theologie in seiner Gesammtheit speculativ zu verstehen ist. Vasquez bestreitet die speculative Primität der Idee Christi aus dem Grunde, weil die Incarnation des ewigen Gottessohnes in der Dialektik des göttlichen Vorherbestimmungsbeschlusses als eine durch die Voraussicht des Falles Adam's bedingte Vorkehrung erscheine,[2] und überdies

[1] O. c., disp. 177.

[2] In Tertiam Partem S. Thomae disputt. 10 et 11.

die Incarnation nicht das absolut nothwendige Vollzugsmittel des von Gott beschlossenen Erlösungswerkes war. Wir unsererseits sind der Ueberzeugung, daß die Idee des Gottmenschen Christus eine vom Factum des menschlichen Sündenfalles unabhängige Bedeutung habe, und durch letzteres Factum nur der Manifestationsmodus der Idee des Gottmenschen bedingt sei. Die absolute Bedeutung der Idee Christi ist jene Christi als Hohenpriesters des Universums, als des ewigen Mittlers zwischen Gott und Welt — eine Idee, welche die Nöthigung in sich schließt, den empiristischen Kosmismus auf theologischem Boden zu transcendiren und den philosophischen Weltgedanken in eine innere Beziehung zur christlichen Gottesidee zu setzen. Das von ideellen Apprehensionen losgerissene Denken ergeht sich in Erörterungen der neben dem thatsächlich Wirklichen denkbaren Möglichkeiten, deren Erörterung eben den Mangel an der zum tieferen Verständniß des Wirklichen nothwendigen Concentration des Denkens bekundet. Es war allerdings möglich, daß der Mensch nicht sündigte; es bestand ferner, da Gottes Walten und Wirken keiner Nothwendigkeit unterliegt, für Gott keine Nothwendigkeit den thatsächlich beschlossenen Erlösungsmodus zu adoptiren, obschon unser Denken unvermögend ist, einen anderen Gottes gleich würdigen und mit der sittlichen Ordnung der Dinge in gleichem harmonischen Einklange stehenden Modus zu ersinnen. Vasquez kennt die Primität der Idee Christi nur in dem von Duns Scotus dieser Idee gegebenen Ausdrucke,[1] und knüpft an denselben die kritische Bemerkung, daß dasjenige, was seinem Range noch obenansteht, nicht auch zugleich secundum ordinem causalitatis das zuerst von Gott Gewollte sein müsse oder sein könne, ja daß, dieses Letztere angenommen, Christus gar nicht als Erlöser gedacht werden könnte weil er als solcher nur zu denken sei, wenn sein Kommen als eine durch die Voraussicht des Sündenfalles bedingte Vorkehrung angesehen werde. In dieser kritischen Bemerkung wird einfach von der vorerwähnten absoluten Bedeutung Christi abstrahirt; wahr ist nur so viel, daß die Welt nicht um Christi willen erschaffen worden sei, sie ist um Gottes willen erschaffen, Christus aber der durch das Verhältniß der Welt zu Gott ideell geforderte Modus der Selbstbekundung und Selbstdarstellung Gottes in der Schöpfung. Christus ist nach seiner absoluten ideellen Bedeutung über die Teleo-

[1] Vgl. Bd. I, SS. 398 u. 427.

logie jenes Ordnungsverhältnisses hinausgestellt, welches Vasquez von seinem empiristischen Denkstandpuncte aus als das nach menschlicher Denkweise normale Verhältniß im göttlichen Vorherbestimmungsbeschlusse zu erhärten sucht.[1] Wie die labile Zeitlichkeit in den geistigen Existenzen über sich selbst erhoben und relativ in die ewige Gegenwart des göttlichen Seins hineingerückt ist, und deßhalb, wie die tellurischen Wesen zum Menschen, so die makrokosmischen Körper in einer wesentlichen ideellen Beziehung zu den Engelwesen stehen, so ist in Christus die Gesammtschöpfung in die ewige Gegenwart des göttlichen Seins hineingerückt, und deßhalb der göttliche Weltgedanke unlöslich mit der Idee Christi als des Gipfels und Abschlusses der Schöpfung verknüpft.

Vasquez bekämpft mehrere thomistische Theologen, welche mit del Vio den Incarnationsbeschluß zwar nicht der Voraussicht des Sündenfalles, aber doch dem Erlösungsbeschlusse vorausgehen lassen, da in genere causae finalis die Incarnation der Erlösung vorausgehe, und von Gott auch bei Vorsicht des Verharrens des Menschen im ursprünglichen Gerechtigkeitsstande hätte beschlossen werden können. Vasquez hält dafür, daß für den Fall der Präcedenz der Incarnation in genere causae finalis die Incarnation unter allen Umständen Gegenstand eines wirklichen Beschlusses hätte sein müssen, gleichviel ob der Mensch sündige oder nicht, während umgekehrt, wenn die Voraussicht des Falles dem Incarnationsbeschlusse voransgieng, diesem auch der Erlösungsbeschluß vorausgehen mußte, welcher doch, da er durch die Voraussicht des Falles veranlaßt war, die nächste unmittelbare Consequenz desselben sein mußte. Vasquez tadelt ferner gemeinhin die von del Vio aufgestellte Aufeinanderfolge der Objecte der Vorausbestimmung; zuerst sollen von Gott alle Naturalia, sodann mit Beziehung auf dieselben Alles, was auf Gnade und Glorie

[1] Ordo in divina praedestinatione sic constituendus est, ut prius decreverit Deus creare hominem sanctum et rectum, ut si vellet, meritis suis consequeretur gloriam, deinde permiserit ipsum labi in peccatum . . . praeviso vero peccato post permissionem permanserit Deus in voluntate simplici circa salutem hominum, ad hunc autem finem elegerit optimum medium; poterat enim absque ulla satisfactione remedium efficaciter homini offere, noluit tamen, nisi praemissa satifactione condigna; cumque eam praestare non posset purus homo, quarto decrevit Deus mittere Filium suum in carne mortali qui meritis suis salutem nobis et gratiam impetraret. O. c., disp. 11.

Bezug hat, in dritter Ordnung endlich die hypostatische Einigung der Creatur mit der Gottheit als Abschluß der gottgewollten Ordnung der Dinge vorausbestimmt worden sein. Vasquez meint, daß nur ein Theil der Naturalia in einem teleologischen Verhältniß zur Rechtfertigung des Menschen durch die Heilsgnade stehe, und daher nur rücksichtlich dieses Theiles das Verhältniß von Prius und Posterius zwischen den beiden Ordnungen der Natur und Gnade festgehalten werden könne, daß ferner in bestimmten Beziehungen das Verhältniß beider zu einander sich umkehre, indem z. B. der vorzeitige Tod eines Menschen von Gott zu dem Ende vorgekehrt werde, auf daß der Mensch aus dem erlangten Stande der Gerechtigkeit nicht in jenen der Sünde zurückfalle. Wir unsererseits erkennen die von del Vio aufgestellte Ordnung als vollkommen richtig an; der Mensch ist thatsächlich das *Τέλος* der gesammten sichtbaren Schöpfung, wenn auch nicht in absoluter Weise, weil das absolute *Τέλος* der Schöfung eben nur Christus als der Gipfel der Schöpfung ist. Del Vio blieb nur darin hinter der ganzen und vollen Wahrheit zurück, daß er sich scheute, Christum schlechthin und ohne Rückhalt zum Abschlusse der von Gott vorausbestimmten Ordnung zu machen. Die Frage, ob Christus auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündiget hätte, kann auf sich beruhen, da die speculative Erkenntniß auf die ideelle Durchdringung des thatsächlichen Wirklichen sich beschränkt, und von dem interminablen Gebiete reiner Möglichkeiten grundsätzlich hinwegsieht. Wir haben uns damit zu begnügen, das Wirkliche in seiner inneren Wahrheit erkannt zu haben, und finden in dieser Art der Erkenntniß die volle Befriedigung unseres Erkenntniß- und Wissensbedürfnisses. Die Pflege und Durchbildung eines speculativen Verständnisses der christlichen Wahrheit lenkt durch sich selber von Fragen und Erörterungen ab, welche nur für ein dem Gegenstande seiner Forschung äußerlich gebliebenes Denken Interesse haben.

Man kann nicht sagen, daß der speculativen Thomistik das Bemühen um Gewinnung eines in's Wesen der Sache dringenden Verständnisses fremd sei; im Sachbegriffe sollte sich ja die Wesensform des Dinges reflectiren. Der Sachbegriff fiel jedoch, soweit in ihm die Wesensform des Dinges intellectiv erfaßt werden sollte, doch nur mit dem Artbegriffe zusammen, der das einem bestimmten Dinge mit anderen Dingen derselben Art Gemeinsame enthält, somit nur ein relatives Verständniß der Sache darbietet, bei welchem das innere

Wesen des Dinges etwas Verhülltes bleibt. Soweit ferner das Wesen des Dinges in seine begriffliche Bestimmtheit gesetzt wurde, sah man sich dazu gedrängt, die Wahrheit der intellectiven Erkenntniß in den der primitiven Apprehension nachfolgenden Functionen des Unterscheidens und Verbindens zu suchen, womit zugleich eingestanden war, daß in der primitiven Apprehension das apprehendirte Object nicht schon in seiner Wahrheit d. i. in seinem gedankenhaften Wesen ergriffen worden sei. Es fehlte, wie Vasquez gelegentlich bemerkt,[1] nicht an einzelnen Thomisten, welche das Wahre eines Dinges bereits durch die primitive Apprehension desselben ergriffen werden ließen; aber dieses Wahre war doch nur die in den nachfolgenden Functionen des Unterscheidens und Beziehens rational zurechtgelegte empirische Realität des Dinges; und Vasquez stellt sich seinerseits entschieden auf die Seite derjenigen, welche die Wahrheit der Intellection ausschließlich den Functionen des trennenden und verbindenden Verstandes immanent sein lassen. Aus dieser wesentlich logistischen Auffassung des Wahren als solchen erklärt sich die Neigung der conceptualistischen und nominalistischen Scholastik, von dem thatsächlich gegebenen Wirklichen auf das Gebiet der vielfachen daneben bestehenden Möglichkeiten abzuschweifen, und in der Erörterung derselben jene geistige Befriedigung zu suchen, welche aus Mangel eines Eindringens in's innere Wesen des Dinges mit der intellectiven Apprehension des Objectes nicht gegeben war. Nach Vasquez ist die Wahrheit einfach nur Übereinstimmung des im Intellecte vorhandenen Conceptus objectivus mit dem durch denselben dem Intellecte präsentirten Objecte;[2] ihr Begriff beschränkt sich darauf, die richtige Vorstellung von der außer dem Intellecte vorhandenen Sache zu sein. Da der Begriff der Wahrheit sich darauf beschränkt, die richtige Vorstellung von der Sache zu sein, so kann das Wahrsein nicht als Attribut der Sache selber genommen werden, d. h. nicht als ein Attribut, welches den Dingen abgesehen von ihrer Beziehung auf den menschlichen Intellect zukommen würde;[3]

[1] In primam Partem S. Thomas disp. 75.

[2] Conformatio seu convenientia repraesentationis vel cognitionis cum re ipsa, quae dicitur veritas, in hoc consistit, ut res cognitione repraesentetur aut cognoscatur sic esse, sicuti ipsa secundum se est; ideo enim intellectus est verus, quia cognoscit rem ita esse, sicuti ipsa est. O. c., disp. 76.

[3] Praestare videtur opinio, quae docet, non solum veritatem non esse in rebus formaliter, sed neque primarie illis convenire, ac proinde eas secundarie et denominatione derivata ab intellectu veras appellari. O. c., disp. 77.

damit entfällt die Berechtigung, von einer Conformation der Dinge mit dem göttlichen Intellecte zu sprechen; Vasquez erklärt sich ausdrücklich gegen Thomas, soweit dieser von einer solchen Conformation spricht, und verwirft damit die speculative Idee vom göttlichen Sein als absoluter Urform der Dinge. Damit soll indeß nicht gesagt sein, daß die Dinge bloß objective dem göttlichen Verstande präsent seien;[1] die Idee der Dinge fällt vielmehr mit der göttlichen Essenz zusammen, soweit diese als wesentlich cognoscitive und absolut cognoscitive Essenz die Erkenntniß der Dinge in eigenster Wesenheit ist.[2] Die göttliche Idee der Dinge ist nur Eine; die Meinung, daß in Gott, sofern er in Einem ersten directen Acte seine eigene Wesenheit und deren Nachahmungen in den Dingen außer ihm erkennend, actu reflexo sich die verschiedenen Arten der geschöpflichen Nachahmung vergegenwärtiget, die Eine Idee des Creatürlichen in eine Vielheit von Ideen auseinandergehe, ist als unrichtig zu verwerfen.[3] Der Wegfall der von Thomas Aquinas angenommenen Rationes ideales involvirt ein unmittelbares directes Erkennen des Individuellen und Singulären als solchen; es gibt keine göttlichen Ideen der Species und Genera, und es hieße das göttliche Erkennen in den Bereich der menschlichen Unvollkommenheit herabziehen, wenn wir die für uns bestehende Nothwendigkeit einer Auseinanderhaltung der generischen, specifischen und individuellen Seite der Dinge auf das göttliche Denken übertragen wollten. Wie die singulären Dinge, ist auch die Materia prima Object einer unmittelbaren directen Erkenntniß Gottes; und eben so müssen den Accidenzen der Dinge als besonderen von den Entitäten der Substanzen unterschiedenen Entitäten besondere Ideen in Gott entsprechen. Thomas will der Materia prima keine Idea propria in Gott zugestehen, und ebenso nicht den unmittelbar mit dem hervorzubringenden Subjecte verbundenen Accidenzen, sondern nur jenen Accidenzen, die zu dem bereits vorhandenen Subjecte hinzutreten; er macht sowol in Bezug auf die Materia prima als auch bezüglich der unmittelbar mit dem Subjecte als solchem gegebenen Accidenzen die Unabtrennlichkeit des beziehungsweise Seienden von demjenigen, mit welchem verbunden das beziehungsweise Seiende ein Esse hat,

---

[1] O. c., disp. 71.
[2] O. c., disp. 72.
[3] O. c., disp. 73.

geltend. Aber, wie jede Accidenz eine von ihrem ſubſtanziellen Träger unterſchiedene Entität hat, ſo hat auch die Materia prima eine von der Form unterſchiedene Entität, und iſt keineswegs reine Potenzialität,[1] als welche ſie überhaupt dem Denken gar nicht faßbar wäre.

An der apophatiſchen Theologie des Areopagiten feſthaltend verwirft Vasquez die im Geiſte des ſpeculativen Thomismus gelegenen Anſchauungen von Gott als Ens universalissimum und abſoluter Totalität,[2] und beſchränkt die creatürliche Nachbildung Gottes in den Creaturen darauf, daß letztere die getreuen Ausdrücke der göttlichen Gedanken von ihnen ſind und ſein können, weil Gott zufolge der abſoluten Vollkommenheit ſeiner Intelligenz die Weſenheiten der Dinge vollkommenſt durchſchaut, und demzufolge als abſolute Erkenntniß derſelben die vollkommenſte Ähnlichkeit derſelben iſt.[3] Damit wird aber freilich das Verhältniß zwiſchen Gott und Creatur in Bezug auf das Nachbilden völlig umgekehrt, und erſcheinen die Creaturen erſt in abgeleiteter Weiſe, ſofern ſie von Gott hervorgebracht werden, als Nachbildungen ſeiner Gedanken, während primär der göttliche Gedanke durch die ihm präſente Beſchaffenheit des Dinges beſtimmt iſt. Ob-

---

[1] Quodsi materia prima ex se aliquam habeat entitatem, ut in philosophia verius puto, habebit propriam ideam non solum ut ratio est, sed etiam ut exemplar dicitur et ad practicam scientiam reducitur; nam sic tanquam distincta res produci et cognosci poterit. L. c.

[2] Fefellit Thomistas, quod existimarunt, Deum esse proximam causam rerum omnium essentia sua inquantum est, non inquantum intelligit et vult; idcirco censent in essentia ipsius in quantum est, contineri perfectiones creaturarum ut in causa, eminentiori quadam ratione, et ita quodammodo imitabilem esse a creaturis. O. c., disp. 72.

[3] Bonaventura ait, inter aliqua duo triplicem excogitari posse similitudinem. Prima est participationis . . . Secunda est imitationis . . . Tertia est secundum expressionem et repraesentationem, qualis est inter speciem intelligibilem seu sensibilem et rem ipsam aut objectum; cum enim sint diversae omnino rationis secundum esse, repraesentatione tamen et expressione assimilantur. Hoc autem genus similitudinis eo perfectius est, quo species ipsa seu intellectio rei expressior et magis propria est; quod si quidditativa sit et rei, sicuti est, erit perfectissima in suo genere similitudo; cumque essentia divina perfectissimo modo et ad vivum res intelligat proprio et quidditativo conceptu, fit ut ejus essentia, quia est ipsa cognitio et expressa species creaturarum, perfectissimo modo eas repraesentet, ac proinde hoc genere similitudinis perfectissime ab ipsis imitabilis sit; sic enim omnino re ipsa producuntur, sicut essentia divina eas repraesentat. L. c.

schon nun Vasquez die Behauptung, daß die außergöttlichen Dinge dem göttlichen Verstande bloß objective gegenwärtig seien, ausdrücklich ablehnt, meint er doch zugleich, daß sie den strengen Tadel nicht verdiene, mit welchem sie von den neueren Thomisten belegt worden sei;[1] er hat gegen sie nur einzuwenden, daß eine dem göttlichen Denken bloß objective präsente Vorstellung eines Dinges nicht Forma exemplaris der schöpferischen Verwirklichung des Dinges sein könne. Gott könne nur denjenigen Gedanken schöpferisch verwirklichen, welchen er absolut in seiner Gewalt hat, welcher somit ganz und absolut ihm angehört; dieß ist aber nur unter der Bedingung der Fall, daß Gott selbst die Idee der zu schaffenden Dinge ist. Letzteres darf aber seinerseits wieder nicht so verstanden werden, als ob Gott sich selber gar nicht denken könnte, ohne zugleich die schaffbaren creatürlichen Dinge mitdenken zu müssen; daher Duns Scotus abermals im Rechte ist, wenn er behauptet, daß die Hervorbringung des Verbum divinum durch den göttlichen Vater nicht den göttlichen Gedanken der möglichen Creaturen zu seiner nothwendigen Voraussetzung habe. Scotus hat hierin Anselm[2] zur Seite, welcher darlegt, daß das ewige Gotteswort primo und per se nicht Verbum creaturarum sein könne. Auch Thomas, welchen Einige (del Vio, Canus) zum Vertreter der entgegengesetzten Ansicht machen möchten, lehrt gelegentlich,[3] daß das ewige Gotteswort principaliter und gleichsam per se auf den ewigen Vater, und nur consequenter und gleichsam per accidens auf die Creaturen sich beziehe; daß man diesen Ausspruch nicht gemeinhin auf die möglichen Creaturen, sondern auf die erst künftig seienden beziehen will, erklärt Vasquez für ein leichtfertiges Vorgehen. Neben

[1] Recentiores Thomistae non solum dicunt, ideam esse ipsam divinam essentiam, verum etiam expresse affirmant, esse non posse creaturas ipsas objective existentes in mente divina, ut Scotus asseruit; praedictamque Scoti opinionem temeritatis insimulant, quod communi consensui sanctorum Patrum et Doctorum sine ratione adversetur. Immerito tamen tam severe de ipsa judicant, tum quod non pauci scholostici (Occam, Biel, Majoris, Richardus, Durandus) eam fuerint secuti, nec multa Sanctorum testimonia contra ipsam possint allegari, tum etiam, quod non sine fundamento probabili hanc sententiam praedicti auctores tradiderint. Neque vero, ut recentiores etiam nonnulli arbitrantur, Scoti sententia cum errore Wicleffi commune quidpiam habet, quare immerito etiam cum illius errore eam confundunt. O. c., disp. 71.

[2] Monologium capp. 29 sqq.

[3] Ver. qu. 4, art. 5.

Anselm und Thomas noch andere scholastische Auctoritäten anzuführen, sieht sich Vasquez nicht in der Lage, da das bezügliche Problem mit Ausnahme dessen, was Scotus über dasselbe vorbrachte, von den älteren Scholastikern keiner eingehenden Erörterung unterzogen worden sei.

Die Ansicht des Duns Scotus von dem Esse objectivum der Creaturen im göttlichen Denken wurde, wie wir Vasquez oben[1] andeuten hörten, von Einigen mit Wiclif's Esse intelligibile zusammengestellt. Vasquez hält dafür, daß Wiclif, wenn er mit seinem Esse intelligibile nichts Anderes meinte, als was Scotus unter dem Esse objectivum der Creaturen im göttlichen Denken meinte, fälschlich der Häresie gezichen würde; jedenfalls habe Netter in seiner Polemik gegen Wiclif versäumt, das Falsche und Richtige in den Äußerungen desselben gehörig auseinander zu scheiden. Wenn Wiclif behauptete, der Terminus a quo des creatürlichen Seins könne nicht das Esse omnino nihil sein, so sagte er nichts Anderes, als was gut kirchlich gesinnte Scholastiker mit etwas anderen Worten gleichfalls gelehrt haben, nämlich daß das wegen seines inneren Widerspruches Undenkbare nicht durch die göttliche Schöpferthätigkeit wirklich gemacht werden könne. Ob er unter dem Esse intelligibile creaturarum die göttliche Essenz meinte, wie Netter ihm zur Last legte, oder das objective im göttlichen Verstande existirende Esse formale creaturarum secundum proprias rationes, ist nicht hinlänglich klar; wenn er Letzteres als dasjenige bezeichnen wollte, woraus Gott die Dinge geschaffen habe, so hat er zwar etwas philosophisch Unmögliches behauptet, aber keinen glaubenswidrigen Irrthum vorgetragen. Seinen philosophischen Fehlgriff scheint er mit Duns Scotus gemein zu haben,[2] obschon Vasquez dieß nicht als gewiß hinstellen will; sicher aber habe Scotus fehlgegriffen, wenn er das vom Impossibile zu unterscheidende Non possibile d. i. das an sich noch nicht möglich Seiende durch das göttliche Denken zu einem Possibile gemacht

[1] Siehe vor. Seite, Anm. 1.

[2] Ait enim Scotus, nihil posse creari de nihilo h. e. de nullo modo ente nec simpliciter nec secundum quid, quia nihil creatur, quod non prius habuerit esse intellectum. Quibus verbis si vult Scotus docere, creationem esse de aliquo esse intelligibili, fallitur. Si autem tantum dicat, terminum a quo non esse non ens h. e. quid impossibile et non ens essentialiter, verissimum est. Ibid.

werden ließ,[1] womit er den göttlichen Intellect zum Möglichkeitsgrunde der Dinge machte. Er wollte damit dem angeblichen Irrthum Heinrich's von Gent begegnen, daß die Essenzen der geschöpflichen Dinge von Ewigkeit her außerhalb der Causa prima existirt hätten, während Heinrich nur ganz richtig die vom göttlichen Denken und Wollen unabhängige Seinsmöglichkeit der denkbaren Dinge behauptet hatte.[2]

Daß das an sich Mögliche nicht erst durch den göttlichen Verstand dazu gemacht zu werden braucht, ist wol einleuchtend, obschon es andererseits nirgends anders als im göttlichen Denken existiren kann und mit demselben als der absoluten Vernunft zusammenfällt, und eben deßhalb nicht erst durch dieselbe hervorgebracht zu werden nöthig hat. Es ist indeß die Frage, ob es zulässig sei, bei dem Gedanken einer absoluten Vernunft stehen zu bleiben, die von ihrem persönlichen Träger, dem absoluten Geiste losgetrennt gedacht, doch nur ein unpersönliches Sein hätte, und als solches das Schiboleth eines abstracten Rationalismus ist, der mit der Idee eines persönlichen Gottes sich nicht verträgt und insgemein ein geistiges Verständniß der concreten Wirklichkeit nicht aufkommen läßt. Das an sich Mögliche ist nicht das Letzte und Höchste, bei welchem das über das gegebene Wirkliche sich erhebende Denken anlangt; es hat vielmehr das absolut Wirkliche zu seiner Voraussetzung, ohne dessen Vorhandensein von irgend welchen realisirbaren Möglichkeiten keine Rede sein könnte und auch kein Gedanke an dieselben vorhanden wäre. Das außer dem absolut Wirklichen Mögliche muß aber in seiner Beschaffenheit durch sein Verhältniß zum absolut Wirklichen bestimmt sein; es kann außer dem absolut

---

[1] In eo quod statim addit, manifeste lapsus est; ait enim, posse aliquid produci, licet non creari, de non esse simpliciter h. e. de non aliquo secundum essentiam et existentiam; non dicit de impossibili, sed de non possibili; posse inquam produci, non secundum esse existentiae sed secundum esse possibile. Putat namque res omnes per intellectum divinum produci secundum rationem possibilis. Ibid.

[2] Haec possibilitas et non implicatio contradictionis necessaria est et prior nostro modo intelligendi omni actu voluntatis et intellectus divini . . . Neque Scotus impugnat Henricum, ut Recentioris quidam autumant, quod dixerit, essentias esse aliquid extra Deum ab aeterno ante actum divinae voluntatis et intellectus, sed quia dixerit esse possibile creaturarum, quod ipse vocat passivum absolute, non relate, esse ante omnem actum intellectus et voluntatis divinae, quod sane verissimum est. In Tertiam Partem D. Thomae, disp. 72.

Wirklichen nichts Anderes geben, als was mit demselben zusammenbestehen kann; mit dem absolut Wirklichen kann aber nichts Anderes zusammenbestehen als dasjenige, durch dessen Beschaffenheit die Existenz des absolut Wirklichen affirmirt wird; diese Affirmation besteht in der absoluten Bezogenheit des außer dem absolut wirklichen Möglichen auf das absolut Wirkliche. Gott kann sonach ein Anderes außer ihm nur mit absoluter Beziehung desselben auf sein eigenes absolutes Sein denken; was mit dieser absoluten Bezogenheit sich nicht verträgt, ist seinsunmöglich und denkunmöglich. Gott muß alles außer ihm Mögliche mit denjenigen Negationen und Limitationen behaftet denken, vermöge welcher Gott das absolute Complement des außer ihm Seienden ist; er kann nur dasjenige außer sich als möglich denken, durch dessen Gedanken seine eigene Absolutheit affirmirt wird. Sofern die Affirmation der eigenen Absolutheit durch den Gedanken des außer ihm Möglichen eine göttliche Vollkommenheit ist, und Gott keine Vollkommenheit fehlen darf, muß Gott das außer ihm Mögliche von jeher gedacht haben, aber als ein durch die Beziehung desselben auf ihn absolut Bestimmtes, so daß sich ihm in dem Gedanken desselben seine eigene Absolutheit darstellte; der Gedanke einer rein objectiven Gegebenheit des Möglichen für das göttliche Denken hebt sich dadurch von selbst auf. Damit tritt der von Vasquez negirte Gedanke einer verendlichten Nachbildung des göttlichen Seins im geschöpflichen Sein in sein Wahrheitsrecht ein; mit der Idee der Nachbildung ist auch die concrete Bestimmtheit des außer Gott möglichen Seins gegeben, welche sich in dem Gedanken der mannigfachen und verschiedenen Arten und Modi der Nachbildung genauer verdeutlichet, und in der Eruirung der einander ergänzenden Diversificationen der Nachbildungsmodi zur Idee einer geschöpflichen Nachbildung und verendlichten Repräsentation der absoluten Seinstotalität im geschöpflichen Universum führt. Die Idee der Nachbildung würde aber für sich allein allerdings nicht zureichen, die Existenz der Welt außer Gott erklärlich zu machen, wenn mit dem Gedanken der Nachbildlichkeit nicht auch jener der Gegenbildlichkeit verschmolzen wäre, und zwar so, daß in den geistigen Existenzen das Moment der Nachbildlichkeit, in der sinnlichen Wirklichkeit das Moment der Gegenbildlichkeit prävalirt, im Menschen aber als synthetischem Schlußgliede der Schöpfung die relative Ausgleichung beider Momente sich darstellt. Sofern die speculative Scholastik bei dem Gedanken einer Nachbildung des göttlichen

Seins stehen blieb, ohne mit demselben den Gedanken der Gegenbildung zu verbinden, blieb sie in einem abstracten Universalismus befangen, welcher der Bedeutung des Individuellen und Singulären nicht gerecht zu werden wußte, während im empiristisch-intellectualistischen Singularismus eines Vasquez zusammt dem aus Gottes Wesen zu verstehenden Gedanken der Nachbildung auch jener der Gegenbildung fehlte, und der Gegenbildlichkeit eine nicht weiter zu erklärende Gegenständlichkeit der in Gottes Denken vorhandenen Possibilia sich substituirte.

Die Vermittelung der beiden einander einseitig gegenüberstehenden Gegensätze ist grundhaft im speculativen Verständniß des christlichen Gottesgedankens gegeben, welcher in der Idee der göttlichen Dreieinheit die absolute Ausgleichung des Universalismus und Singularismus vorweist. Für Vasquez, der keine dem christlich-theologischen Gedanken immanente Philosophie anerkennt, ist diese Ausgleichung selbstverständlich nicht vorhanden; er bleibt bei dem Gedanken einer gegen den Gegensatz zwischen Universalismus und Singularismus indifferent sich verhaltenden substanziellen Einheit des göttlichen Seins stehen, und sieht die im christlichen Glauben gelehrte Mehrfältigkeit des göttlichen Seins als eine dem Bereiche der menschlichen Vernunftforschung entrückte Wahrheit an. Die menschliche Vernunft lange bei der absoluten Einheit des göttlichen Seins und Wesens als Letztem und Höchstem an; von der innerhalb dieser Einheit sich aufschließenden Mehrfältigkeit wisse sie nur durch den christlichen Glauben. Intellection und Wille in Gott bieten keine Anknüpfungspuncte für eine speculative Erweisung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre dar,[1] da sich nicht evident machen lasse, daß Intellection und Wollung in Gott in Form einer Production statthaben könne und statthaben müsse. Raymundus Lullus, welcher dieß erwiesen zu haben glaubte, habe sich einer bedauerlichen Täuschung hingegeben; jedenfalls klinge es anstößig, wenn er behaupte, daß die kirchliche Dreieinigkeitslehre für denjenigen, welcher sich von der rationalen Evidenz derselben überzeugt habe, aufhöre ein Mysterium zu sein. Der Hauptgrund, welchen Vasquez gegen eine speculative Deduction der Personsdreiheit in Gott geltend macht, ist dieser, daß, wenn der Glaube nicht lehrte, daß in Gott eine immanente Production statthabe, uns Intellection und Wollung in Gott mit der göttlichen

[1] In Primam Partem D. Thomae, disp. 133.

Substanz zusammenfallen, und die Auffassung derselben als Thätigkeiten lediglich als eine der Art unseres Denkens entsprechende Erkenntnißweise erscheinen würde. Es ist richtig, daß die christlich-philosophische Vertiefung und Verlebendigung des Gottesbegriffes eine Frucht der geistigen Versenkung in das gläubig umfaßte christliche Dreieinigkeitsdogma sei; wenn aber das Geistvollste und Tiefste dessen, was der philosophischen Gotteserkenntniß angehört, aus der speculativen Ergründung der Idee der göttlichen Dreieinheit sich herausgesetzt hat, wenn ferner erst auf Grund des in dieser Weise vertieften Gottesbegriffes auch ein in sich harmonisch abgeschlossener speculativer Weltbegriff möglich geworden ist, so erscheint die Beschränkung auf die Aussagen der sogenannten natürlichen Vernunft als künstliche Zurückhaltung des Lichtes der christlichen Erkenntniß; die aristotelische Vernunft ist nicht die sogenannte natürliche Vernunft, sondern die bis zu einem gewissen Grade entwickelte Vernunft des historischen Menschen, der im Lichte der christlichen Wahrheit in ein neues höheres Entwickelungsstadium seines zeitlich-irdischen Erkenntnißlebens eingetreten ist.

Vasquez läßt die von den berühmtesten mittelalterlichen Scholastikern unternommenen speculativen Erklärungsversuche der kirchlichen Dreieinigkeitslehre unerwähnt, und beschäftiget sich ausschließlich mit der theologischen Behandlung derselben, die übrigens bei ihm so beschaffen ist, daß sie durch sich selbst die Anknüpfungspuncte einer speculativen Erklärung beseitiget. Er bekämpft[1] die Ansicht des Duns Scotus und Durandus, daß Essenz und Relation in Gott ex natura rei unterschieden seien; ein derartiger Unterschied bestehe zwischen Essenz und Relation eben so wenig, als zwischen der Essenz und den Eigenschaften Gottes. Er lehrt ferner, daß der Concept der Relation mit jenem der Essenz an sich gar nichts zu schaffen habe, sondern einfach etwas zu demselben Hinzutretendes sei;[2] um so weniger sei es gerechtfertiget, mit Heinrich von Gent und Canus den Concept der Essenz in jenem der Relation enthalten sein zu lassen. Man dürfe indeß nicht sagen, daß die Relationen von der Essenz nur in accidenteller Weise prädicirt würden; vielmehr ist der Satz: Deus est Pater, eine Propositio per se. Wenn bereits Essenz und

[1] O. c., disp. 120.

[2] O. c., disp. 121

Relation nicht sachlich, sondern nur in unserem Denken unterschieden sind, so wird dieß noch mehr von dem Unterschiede zwischen Relation und Person gelten, deren Verhältniß zu einander eben nur wie jenes der Relation zur Essenz und der Eigenschaften zur Essenz das Verhältniß des Abstractum zum Concretum ist. Vasquez will aber nicht so weit gehen wie Canus, welcher der Unterscheidung zwischen Relation und Person jede Unterlage abspricht; es gebe keine Denkunterscheidung, welche nicht irgend einen sachlichen Grund hätte, obschon dieser Grund nicht in einem Unterschiede gelegen sein müsse.[1] Das von Canus gewählte Beispiel einer der sachlichen Unterlage völlig entbehrenden Denkunterscheidung ist völlig unrichtig gewählt, und beweist nur die Unmöglichkeit der Annahme des Canus.[2]

Duns Scotus, Durand, Capreolus und del Vio treffen in der Behauptung zusammen, daß die Relationen in Gott nicht als Perfectionen zu nehmen seien; G. Biel u. A. wollen sie als drei relative Perfectionen angesehen wissen. Vasquez[3] findet die eine dieser beiden Behauptungen eben so unzukömmlich als die andere. Daß in Gott drei real unterschiedene Relationes personales vorhanden sind, ist ganz bestimmt eine Vollkommenheit des göttlichen Seins und gehört so gewiß zum Vollkommensein Gottes wie die Eigenschaften des göttlichen Wesens; man kann aber nicht sagen, daß durch sie drei reale Perfectionen constituirt werden, oder daß einer der drei göttlichen Personen eine reale Vollkommenheit zukäme, welche nicht zugleich auch eine Vollkommenheit der beiden anderen Personen wäre. Soweit Vollkommensein eine Passio entis ist, kann es in Gott nur Eine Perfection geben; insofern man unter Vollkommenheit das ad integritatem rei Gehörige versteht, treten die drei realen Relationen in Gott nicht sachlich, sondern nur in unserem Denken als drei Perfectionen auseinander. Canus, welcher die sachliche Einheit der Perfection dadurch

---

[1] Nam si respiciamus id, quod reipsa est in Deo, non magis differt essentia a relatione et essentia ab attributis, quam abstractum a concreto; haec omnia re ipsa individua sunt et absque ulla distinctione; ergo non est distinctio, quae habet fundamentum in re inter haec potius quam inter illa, sed aequa erit utrorumque relatio. L. c.

[2] Petrus a se ipso nec ratione distinquitur, sed idem nomen vel etiam idem conceptus omnino repetitur, quod non est proprie distinqui, etiam per intellectum. Ibid.

[3] O. c., disp. 122.

gewahrt glaubt, daß die durch die Oppositio relativa begründete Mehrfältigkeit in Gott keine Vervielfältigung der göttlichen Natur, somit auch nicht der göttlichen Vollkommenheit involvire, übersieht, daß die Perfection als solche wirklich eine Vervielfältigung zulasse[1] und würde sich demzufolge, da jede Relation in Gott wirklich eine Res und Entitas ist, vor die Alternative gestellt sehen, entweder die realen Unterschiedlichkeiten im göttlichen Sein zu läugnen, oder dieselben als drei reale Perfectionen in Gott zulassen zu müssen.

Da die göttliche Dreieinigkeit, obschon ein übernatürliches Mysterium, doch den Denknothwendigkeiten der natürlichen Vernunft nicht widersprechen soll, so hat man sich vielfach bemüht, zu zeigen, daß sie nicht dem aristotelischen Satze widerspreche: „Wenn zwei Dinge einem Dritten gleich sind, so sind sie unter einander gleich."[2] Bei Durand's Auffassung der Trinitätslehre würde allerdings ein Bedenken gegen die Vereinbarkeit der göttlichen Dreieinheit mit dem erwähnten aristotelischen Satze gar nicht aufkommen können; da er nämlich die Relationen von der Essenz real unterschieden sein läßt, so sind sie der Essenz nicht gleich, daher die göttliche Dreieinigkeit überhaupt gar nicht zu dem genannten Axiome in Beziehung stünde. Schwieriger gestaltet sich die Sache bei Duns Scotus, welcher die Relationen und Personen formaliter von der göttlichen Essenz unterschieden sein läßt, woraus sodann folgt, daß sie auch unter einander formaliter unterschieden sein müssen; daraus folgt indeß nach Duns Scotus nur, daß sie auf dieselbe Weise einander nicht gleich seien, auf welche sie der göttlichen Essenz nicht gleich sind, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen sei, daß sie in der Einheit der göttlichen Essenz identisch sind. Dieß heißt indeß der Schwierigkeit einfach aus dem Wege gehen.[3] Capreolus, welcher mit del Vio und Silvester von Ferrara die von Scotus versuchte

[1] Perfectio non est quid absolutum, sic nec res aut ens, sed est commune absoluto et respectivo, quod appellamus transcendens, et multiplicari potest multiplicato inferiori; alioquin non possemus dicere, in Deo esse tres res aut tria entia, quia non minus abstrahitur a relativo et absoluto perfectio et bonitas, quae sunt passio entis et rei, quam ipsum ens et res. L. c.

[2] O. c., disp. 123.

[3] Haec expositio illius principii inutilis videtur; perinde enim est, ac si dicamus, quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem in illo h. e. in illo uniuntur; hoc autem quis ignoret? Na msi supponimus esse eadem uni tertio, eadem sine dubio sunt illi et in illo; at praedictum principium aliud significat. L. c.

Lösung adoptirt, glaubt, daß der aristotelische Satz in der Trinitätslehre nicht in Frage kommen könne, weil er nur bei jenen Dingen in Anwendung komme, welche mit einem Dritten adäquat identisch sind; damit wird aber die Geltung desselben augenscheinlich zu enge gefaßt.[1] Ähnliches ist über die demselben von Thomas gegebene Deutung zu urtheilen.[2] Nach Vasquez ist es unmöglich, aber auch überflüssig, die kirchliche Dreieinigkeitslehre mit dem erwähnten aristotelischen Satze zu vermitteln, da er nur für den Bereich der endlichen Dinge Geltung hat.[3]

Man hat ferner auch die Frage aufgeworfen, ob das regelrechte Verfahren der Syllogistik auf die kirchliche Dreieinigkeitslehre sich ausnahmslos anwenden lasse; denn der anscheinend regelrechte Syllogismus: Haec essentia divina est Pater; haec essentia divina est Filius; ergo Filius est Pater, muß jedem Theologen als Trugschluß gelten. Thomas sucht den Grund der Fehlerhaftigkeit des erwähnten Syllogismus darin, daß laut der Schlußfolgerung die Essentia divina in den beiden Prämissen des Schlusses statt sensu contracto, sensu absoluto verstanden werde.[4] Duns Scotus hält dafür, daß der Unterschied zwischen Commune oder Quale quid und Individuum oder Hoc aliquid nicht beachtet werde, wenn in dem gedachten Syllogismus die Essentia divina, die ein Quale quid sei, zum Medium des Schlusses gemacht werde; denn durch Anwen-

[1] Haec interpretatio, si esset vera, principium illud solum haberet locum in definitione, indefinito et in iis quae synonyma sunt; quare in creatis non recte inferremus, actionem et passionem esse idem realiter inter se, quia sunt idem realiter uni motui. Ibid.

[2] S. Thomas (1 qu. 28, art. 3 ad 1^{rum}) putat propositionem illam solum habere locum in synonymis, quae omnino sunt idem re et ratione uni tertio, id quod existimat esse secundum mentem Aristotelis; nam 3 Physic. text. 21 docet, actionem et passionem differre, etiamsi sint idem cum eodem motu. Ibid.

[3] Quamvis repugnet in rebus finitis et creatis, aliqua duo esse idem cum tertio secundum rem et inter se realiter differre, id tamen non repugnat in ente infinito scil. Deo ut simul sit una essentia et relationes ab ea non distinquatur ex natura rei, sed summa simplicitate cum essentia conjungantur, nihilominus inter se mutuo realiter differant. Ibid.

[4] Ego tamen non video — bemerkt Vasquez hiezu — cur de essentia divina absolute loquendo, ut communis est tribus, non praedicari possit quaevis persona, cum quaelibet sit una natura simplicissima et communis essentia. Ibid.

dung dieses Mediums werde nur die Identität der Essenz, nicht aber die Identität der Supposita eruirt. Duns Scotus sucht also gleich Thomas den Grund der Fehlerhaftigkeit in einer sachlich falschen Annahme, während er an ihm in rein formeller Beziehung nichts aussetzen zu wollen scheint.[1] Und doch liegt der Fehler zunächst in der Form; denn aus den beiden Vordersätzen: Essentia divina est idem cum Patre, Essentia divina est idem cum Filio folgt schlußgerecht der Satz: Ergo idem cum Filio est idem cum Patre.[2] Ein anderer, von Marsilius bemerklich gemachter formeller Fehler des Syllogismus ist, daß er der legitimen Beschaffenheit eines Syllogismus expositorius entgegen statt eines Terminus singularis einen Terminus communis zum Medium demonstrationis hat. Vasquez folgert aus dem Gesagten, daß bei regelrechtem syllogistischem Vorgehen aus den suprarationalen Sätzen der kirchlichen Trinitätslehre keine irrationalen Consequenzen resultiren.

Ein Hauptproblem der theologischen Trinitätslehre ist die Vermittelung der Personsdreiheit mit der Substanzeinheit.[3] Scotus, Durand, Ägydius, Capreolus sprechen von einer den drei Personen gemeinsamen Substanz, neben welcher sie keine relativen Subsistenzen der Personen, sondern bloß Personsrelationen als Complemente der göttlichen Natur zulassen. Del Vio wagt nicht, drei relative Subsistenzen in Gott in Abrede zu stellen, nimmt aber außer denselben eine den drei Personen gemeinsame absolute Subsistenz an, welche er im Unterschiede von den persönlichen Subsistenzen die essentielle Subsistenz nennt. Nach Vasquez hat diese vierte, von den relativen Sub-

[1] Contra Scotum possumus sic argumentari: Aut forma illa syllogistica est bona aut mala. Si bona, ergo recte sequitur illa conclusio: Filius est Pater; antecedens est verum, ergo et illa conclusio; illa autem vera esse non potest, si concedamus, Patrem et Filium realiter differre et invicem opponi. Si vero forma illa syllogistica non sit bona, oportet secundum leges syllogismorum aliquem defectum assignare; nam Scotus nullum defectum in forma demonstravit. Ibid.

[2] Cum vero infertur: Ergo Filius est Pater, quod idem est ac dicere: Ergo Filius est idem cum Patre, additur novus terminus in conclusione; nam subjectum illius, quod est Filius tantum, non erat solum in extremitate minoris; extremitas enim minoris erat: Idem cum Filio, mutata autem extremitate novus additur terminus, et ita sunt quatuor termini in syllogismo. Ibid.

[3] O. c., disp. 125.

sistenzen unterschiedene absolute Subsistenz zu entfallen, schon deßhalb, weil sie dem Sprachgebrauche der Väter und Concilien widerspricht. Der lateinische Terminus Subsistenz ist identisch mit dem griechischen Terminus Hypostase, welcher von den drei göttlichen Personen gebraucht wird, und daher auf die in den drei Personen enthaltene Eine göttliche Wesenheit nicht anwendbar ist. Wir sind in unserem Denken genöthiget, die mit der göttlichen Essenz gegebene Existentia communis in den drei Suppositis sich vollenden zu lassen, in welchen sie ihr concretes Sein hat; ihr Per se esse läßt sich nicht von den drei Suppositis abgetrennt denken, wie z. B. das Menschsein ohne Personsein gedacht werden kann, und im Gottmenschen Christus thatsächlich des Personsseins entbehrt. Allerdings ist das Complirtwerden der Existentia communis der göttlichen Essenz in den drei Personen nur eine unserem menschlichen Denken entsprechende Auffassungsweise, da die göttliche Essenz secundum rem von der Relation nicht unterschieden ist, und deßhalb ohne die ihr immanenten Relationen selber gar nicht wäre. Obschon aber die Existentia communis in den drei Personen sich vollendet, darf man nicht so weit gehen, von drei Existenzen in Gott zu sprechen,[1] wie von Seite des Duns Scotus geschieht, welcher das Existere mit dem Actus existendi confundirt; es gibt in Gott nur Eine Existenz d. i. Ein Esse, obschon in der göttlichen Wesenheit drei Modi und Relationen dieses Esse und Existere vorhanden sind.[2] Daß ein zu dem schon vorhandenen Existenzmodus eines Existirenden hinzutretender anderer Existenzmodus nicht ein zweites Existere neben dem ersten verursache, tritt auf dem Gebiete der Christologie klar zu Tage; die menschliche Natur Christi existirt unter dem doppelten Modus des Esse per se und Esse in alio, ohne daß ihr deßhalb ein doppeltes Existere zugeschrieben

[1] O. c., disp. 126.

[2] Si humanitas et quaevis natura creata dicitur habere unam tantum existentiam, sive sit in alio sive per se subsistat, et ex eo solum, quod per se existat, non dicitur habere novum actum existendi nec novam existentiam etiam personalem, sed novum modum existendi, cum tamen modus existentiae per se ab existentia substantiali realiter differat, quando ab ea separari potest, multo magis consequitur, unam personam divinam ex eo, quod existat existentia substantiali essentiae et praeter eam habet proprietatem personalem, quae est modus existendi et ab ea solum ratione distinctus, non habere duplicem existentiam, etiam secundum nostrum modum intelligendi, sed eandem quam habet alia persona, alio tamen modo. L. c,

werden könnte, weil sie nicht zweimal, sondern nur einmal vorhanden ist.

Die menschliche Natur Christi subsistirt nicht in sich selber, sondern in der ersten Hypostase der göttlichen Wesenheit. Das hypostatische Princip des Gottmenschen Christus wird — bemerkt Vasquez[1] — von Thomas nach seinem Sein an sich und nach seiner Bedeutung als Hypostase (Substans) in's Auge gefaßt; nach seinem Sein an sich ist es, wie die Natura Verbi, absolut einfach; als Hypostase aber müsse es, sofern es Träger zweier Naturen ist und in jeder der beiden Naturen auf andere Weise subsistirt, als Hypostasis composita bezeichnet werden. Del Vio meint, eine Zusammensetzung im eigentlichen Sinne des Wortes könne in der Person Christi nicht zugelassen werden, weil Zusammengesetztsein eine Unvollkommenheit involvire; um diese von Christo ferne zu halten, habe man von einer Zusammengesetztheit wunderbarer, unaussprechlicher Art zu sprechen. Vasquez beruft sich, wie oben in der Darlegung des Begriffes des göttlichen Subsistere, abermals auf die Sprechweise der Väter und Concilien, um zu erweisen, daß eine Zusammengesetztheit der Person Christi im eigentlichen Sinne des Wortes traditionelle Lehre der Kirche sei. Man könne in gewissem Sinne sogar sagen: Christus est duae naturae, nur nicht in jenem Sinne, in welchem Wiclif und Hus diesen Satz verstanden; Wiclif's häretischer Irrthum bestand, wie Netter bemerkt, darin, daß Christus jede der beiden Naturen nicht bloß conjunctim sondern auch disjunctim sein können sollte, womit die Idee Christi als Persona composita in Frage gestellt oder geradezu geläugnet war. In diesem Sinne bemängelte Netter auch Wiclif's Dreitheilung der Person Christi in Verbum, Anima, Caro; nicht als ob diese Dreiheit in Christo nicht wirklich vorhanden wäre, sondern weil sie von Wiclif disjunctim gefaßt wurde. Vasquez hält dafür,[2] daß man auch von drei Substanzen in der Person Christi sprechen könne, wie denn in der That die eilfte Toletanische Synode in dieser Weise sich ausgedrückt habe;[3] das Frankfurter Concil (a. 794)

---

[1] In Tertiam Partem D. Thomae, disp. 16.

[2] O. c., disp. 37.

[3] Das Geschichtliche über die Verhandlungen der Väter der 14. und 15. Toletanischen Synode mit Papst Benedict II bezüglich des Lehrausspruches der 11. Toletanischen Synode wird von Vasquez umständlich dargelegt in Cap. 3 der Disp. 37.

mißbilligte diese Ausdrucksweise nur insofern, als sie einzig durch die Bezugnahme auf den Apollinarismus motivirt sei, und die hergebrachte kirchliche Sprechweise unbeachtet lasse, welcher gemäß die Person Christi aus zwei Naturen und zwei Substanzen bestehe und zusammengesetzt sei. Daß die Annahme dreier Substanzen in Christo geradezu falsch sei, wie Johannes Damascenus behaupte, gibt Vasquez nicht zu; er erklärt die Polemik desselben aus dem Umstande, daß den Griechen kein Ausdruck zu Gebote stand, durch welchen sich der Unterschied des Begriffes der Substanz von jenem der Natur hätte kenntlich machen lassen; demzufolge mußte Johannes Damascenus mit der Zweiheit der Naturen auch die Zweiheit der Substanzen behaupten. Das Wort Ὑπόστασις bezeichnet in der Sprache der griechischen Väter und Concilien etwas Anderes, als der diesem Worte sprachlich entsprechende lateinische Terminus Substantia; aus der sachlichen Identificirung der beiden einander sprachlich entsprechenden Termini erklärt Vasquez die oben angeführten, von ihm bekämpften Annahmen einer Subsistentia communis der drei göttlichen Personen von Seite mehrerer Theologen der abendländisch lateinischen Kirche, welchen er den Mangel an ausreichender Vertrautheit mit der patristischen Literatur und mit der Conciliengeschichte zur Last legt. Vasquez hat übrigens seine besonderen von der verschiedenen Terminologie der lateinischen und griechischen Theologen unabhängigen Gründe, auf der Berechtigung der Annahme zweier Substanzen der menschlichen Natur zu bestehen; sie ergeben sich aus seinem Gegensatze zur speculativen Morphologie der thomistischen Doctrin. Es fällt einiger Maßen auf, daß er in seinem Commentar zum ersten Theile der Summa theologica die anthropologische Partie derselben (1 qq. 75 sqq.) völlig übergeht; daß er mit den Ausführungen derselben nicht einverstanden sein konnte, ist hinlänglich aus demjenigen zu entnehmen, was wir oben aus seiner philosophischen Gotteslehre und Weltlehre und über die damit zusammenhängenden erkenntnißtheoretischen Anschauungen beigebracht haben. Sein Anschluß an Thomas ist mehr formell als sachlich; um eine Uebereinstimmung mit den speculativen Anschauungen desselben ist ihm schlechterdings nicht zu thun, sondern bloß um eine Verification der positiv-theologischen Sätze des thomistischen Lehrsystems, welche ihm nicht bloß als die Hauptaufgabe, sondern als die einzig mögliche Aufgabe eines Auslegers der Summa theologica erscheint, da die Philosophie außer den Bereich der Theologie fällt, und die

magistrale Auctorität auf dem Gebiete derselben nicht Thomas, sondern Aristoteles als Repräsentant der natürlichen Vernunfteinsicht ist. Soweit Thomas über Aristoteles hinausgeht, vermag ihm Vasquez nicht mehr zu folgen; wenn Thomas das Einssein formaliter als Negatio divisionis versteht und hieraus seine Folgerungen in Bezug auf Bedeutung der Zahl in der Mehrfaltigkeit des göttlichen Seins zieht, so legt Vasquez[1] dagegen im Namen des richtig verstandenen Aristoteles Verwahrung ein. Aber auch Aristoteles gilt ihm nicht als unbedingt bindende Auctorität; er gibt zu,[2] daß die von Thomas behauptete specifische Diversität aller einzelnen Engelwesen aus Aristoteles sich begründen lassen möchte, sofern derselbe sagt, daß in materiellen Dingen eine Mehrheit innerhalb derselben Species vorhanden sei, bestreitet aber, daß das Individuationsprincip von Demjenigen, was durch dasselbe individuirt werden soll, unterschieden sein müsse.[3] Vasquez zieht sich hier vom realistischen Objectivismus der aristotelischen Lehre auf die Annahme einer bloß für unser Denken bestehenden Nothwendigkeit des Unterscheidens zurück, die allerdings einen sachlichen Grund habe, aber nicht als Zeugniß eines ihr entsprechenden realen Unterschiedes in der Sache selber genommen werden dürfe. Aus diesem Grunde bestreitet Vasquez[4] auch die von Thomas angenommene reale Unterschiedenheit zwischen Essenz und Existenz einer Sache, und die darauf auf theologischem Gebiete zwar nicht von Thomas selber, aber von seinen Schülern gestützte Behauptung, daß die Menschheit Christi keine selbsteigene Existenz habe. Thomas selber zieht aber wenigstens auf philosophischem Gebiete aus jener sachlichen Auseinanderhaltung von Essenz und Existenz Folgerungen, welche Vasquez nicht als giltig anzuerkennen vermag.

---

[1] In Primam Partem D. Thomae, disp. 128.

[2] O. c., disp. 181.

[3] Principium individuationis sub eadem specie non debet esse distinctum secundum rem ab ipsa natura et specie tam in simplicibus quam in compositis . . . Quemadmodum in eodem homine idem secundum rem est genus, species et individuum et sola ratione nostra haec differunt, sic etiam erit principium generis, speciei et individuationis; esse autem haec tria idem omnino secundum rem et solum nostro modo concipiendi differre, supra (siehe oben S. 119) ostendimus. L. c,

[4] In Tertiam Partem D. Thomae, disp. 17.

Wir wollen auf diesen letzteren Punct, da er Vasquez' Verhältniß zur thomistischen Speculation beleuchtet, etwas näher eingehen. Thomas besteht, wie Vasquez hervorhebt,[1] auf der Auseinanderhaltung von Essenz und Existenz deßhalb, um erweisen zu können, daß die geschöpflichen Dinge nicht gleich Gott per suam essentiam bona seien. Thomas unterscheidet eine dreifache Güte oder Vollkommenheit der Dinge; die erste Vollkommenheit besteht in der Integritas des existenten, somit bereits aus Essenz und Existenz constituirten Dinges, die zweite Vollkommenheit in den Accidenzen, durch welche den Dingen eine entsprechende Dispositon zu Theil wird, die dritte in der Erreichung des Finis proprius eines jeden Dinges. Nach Thomas kann keinem Dinge eine dieser drei Vollkommenheiten durch seine Essenz zukommen, weil sonst jede derselben eine Bonitas prima des geschöpflichen Dinges wäre, während doch nur Gott, sofern das Esse Gottes sua essentia ist, per essentiam bonus sein kann. Nach Vasquez läßt sich den geschöpflichen Dingen das Bonum esse per essentiam nicht schlechthin absprechen; sie erlangen zwar accidenteller Weise ein Vollkommensein durch etwas von ihrer Wesenheit Unterschiedenes; diese Vervollkommnung ist jedoch etwas, was der bereits essentiell ihnen eignenden Vollkommenheit nachfolgt. Daß das Gutsein den Dingen per essentiam, also nicht erst in Folge des ihnen durch Gottes Wirkungsmacht verliehenen Esse zukomme, ergibt sich daraus, daß Gott sie gar nicht als existent wollen könnte, wenn sie nicht schon ihrer Essenz nach etwas Gutes wären; überdieß wird ja von Gott in dem Gedanken der seinsmöglichen aber erst künftig seienden Dinge das Esse derselben als ein mögliches mit der Essenz der Dinge zusammengedacht, und ist somit schon vor ihrem Wirklichsein in das göttliche Wohlgefallen am Dinge aufgenommen; also haben sie jene Güte, welche ihnen nach Thomas kraft der göttlichen Seinsverleihung zukommen soll, schon vor derselben. Der Werth und die Güte einer Sache hängt nicht von ihrer Existenz, sondern von ihrem Wesensbegriffe ab, welcher für Gott selber etwas Gegebenes ist.[2] Wenn

[1] In Primam Partem D. Thomae, disp. 24.

[2] Est promulgatum axioma theologorum et philosophorum, Deum posse supplere vices causae efficientis, non autem vices causae formalis aut materialis, quae intrinsece et essentialiter requisitae sunt; nam et vices subjecti accidentium, a quo accidentia non pendent essentialiter, etiam supplere potest, non quidem sustinendo sed conservando accidens absque eo quod inhaereat;

also Thomas Essenz und Existenz zu dem Ende von einander real abtrennt, um beweisen zu können, daß den Dingen das Gutsein durch die göttliche Seinsverleihung zu Theil werde, so entbehrt jene reale Abtrennung eines philosophisch gerechtfertigten Grundes.

Die Consequenzen, welche sich für Vasquez aus der von ihm behaupteten sachlichen Identität von Essenz und Existenz auf dem Gebiete der Prädestinationslehre ergeben, haben wir oben kennen gelernt; wir sahen ferner, wie durch seine Auffassung der Prädestination im Allgemeinen auch jene der Prädestination Christi bedingt wurde. Christus war von Ewigkeit her als die Causa meritoria unseres Heiles vorausbestimmt, und in dem Mereri pro nobis erfüllte sich der Zweck seiner göttlichen Sendung. Es trafen bei dem menschgewordenen Gottessohne alle Bedingungen zu, vermöge welcher er für sich und für uns verdienen konnte.[1] Eine der Bedingungen des Verdienens ist die Freithätigkeit im Wirken Christi; da die Gottesliebe Christi während seines zeitlichen Erdenwandels aus der Visio beatifica der Seele Christi unausweichlich resultirte, so kann sie nicht unter die meritorischen Leistungen Christi gerechnet werden, trotzdem, daß Occam, Biel, Almainus, Majoris und auch Duns Scotus sie dafür nehmen wollten. Silvester von Ferrara, del Vio und andere neuere Thomisten suchen zu erweisen, daß in der Seele Christi neben dem aus der Visio beata nothwendig resultirenden Actus dilectionis ein anderer vorhanden gewesen sei, welcher aus der Scientia infusa der Seele Christi d. i. aus der derselben eingesenkten und sie lebendigst durchdringenden Gottesidee sich ergab; nach Vasquez läßt aber die Annahme eines derartigen Liebesactes der Seele Christi sich aus Thomas nicht erweisen, weit eher das Gegentheil. Christus konnte somit nur durch jene Tugenden, welche durch die ihm einwohnende

---

principia autem distinctionis intrinseca sunt et essentialia; res enim non voluntate Dei sed suapte natura distinquuntur et tales sunt. O. c., disp. 181.

[1] Patet Christum mereri potuisse: Primo quidem, quia opera ejus erant hominis grati et justi apud Deum, utpote ipsa Deitate sanctificati. Secundo, quia erant libera; nam quamvis dilectio Dei clare visi in eo fuerit necessaria, tamen multa alia erant libera opera in illo. Tertio, quia haec opera, quae fuerunt in eo libera, fuerunt etiam bona. Quarto, quia status comprehensoris ex parte animae ei nulla ratione obstare potuit, ut mereretur sibi id quod nondum habebat, nempe gloriam, et aliis dona spiritualia gratiae. In Tertiam Partem D. Thomae, disp. 74.

Gottesliebe hervorgerufen wurden, Verdienste erwerben. Eine weitere Frage aber ist, ob er nicht nur durch jene freithätigen Tugenden, welche über die vom göttlichen Gesetze gebotenen Leistungen hinausgiengen, sondern auch durch seinen Gehorsam gegen das Gesetz Verdienste erwerben konnte; da Christus als Mensch zufolge der Impeccabilität seiner menschlichen Natur nicht sündigen konnte, scheint eine Verdienstlichkeit seines Gehorsams gegen das Gesetz sich nicht erweisen lassen zu können. Vasquez führt eine Reihe von Versuchen zur Lösung dieser Schwierigkeit vor, deren keiner ihm genügt, da weder die Unterscheidung zwischen einer Determinatio ad bonum universe und Determinatio ad singulare opus,[1] noch auf die Unterscheidung zwischen Freisein sensu diviso und Gebundensein sensu composito, welche mit der Unterscheidung zwischen bedingter und absoluter Nothwendigkeit zusammenfällt,[2] genüge; eben so wenig die Unterscheidung zwischen der dem freien Willensgebrauche Christi vorausgehenden Bestimmtheit seines Handelns durch die hypostatische Union, und zwischen der nachfolgenden, das Vorhandensein seines freien Willens voraussetzenden Bestimmtheit desselben durch das von ihm selbst erbetene Mandatum rigorosum des göttlichen Vaters.[3]

---

[1] Ex determinatione ad bonum universe sequitur determinatio ad opus singulare, quod Christus ita libere voluit, ut non potuerit non velle et efficere, siquidem hoc ipso quod peccare non potuit, et omittens praeceptum peccaret, sequitur, ad opus singulare praecepti determinatum fuisse. Ibid.

[2] Ostendimus ex sententia Anselmi (siehe oben S. 112), duplex esse genus necessitatis, alterum antecedentis seu praecedentis, alterum sequentis aut consequentis, necessitatem autem antecedentem provenire ex aliquo, quod non est in nostra potestate et determinationem liberam nostrae voluntatis praecedit, atque ea nostram libertatem impediri, qualis est necessitas diligendi Deum in patria, quae oritur ex clara visione; necessitatem vero sequentem esse posteriorem nostra determinatione et ex aliquo, quod non est in potestate nostra oriri, qualem diximus esse necessitatem, quae consequitur scientiam Dei et ipsam rerum futuritionem. Cum igitur haec necessitas non peccandi in Christo proveniret ex ipsa unione hypostatica, quae praecedit determinationem voluntatis creatae, nec in illius ullo modo est potestate, sequitur esse necessitatem praecedentem, ac proinde ea impediri libertatem nostram; si autem haec necessitas esset sequens, qualis est illa, quae supponit scientiam rerum . . . certe hoc modo non impeditur libertas. Verum haec sola necessitas non videtur esse in operibus Christi, sed etiam antecedens, ut patet. Ibid.

[3] Haec solutio non probatur, quia ex ea sequeretur, opera Christi, quibus praeceptum moriendi observavit, non fuisse meritoria secundum se eo tempore quo fiebant, sed solum voluntatem illam, qua libere praeceptum postulavit,

Nach Vasquez beſchränkt ſich die beregte Schwierigkeit auf die ſogenannten affirmativen Gebote, welchen durch eine poſitive Willensleiſtung genügt wird;[1] bezüglich dieſer poſitiven Willensleiſtung kommt es aber, auch wenn ſie unausweichlich iſt, auf die innere Willensſtimmung an, d. h. auf die innere Intenſivität des charitativen Affectes, welcher ſeiner Natur nach einer Determination durch eine Nöthigung irgend welcher Art entzogen iſt, vielmehr die unausweichlich nothwendige Handlung zu einer freigewollten Leiſtung machen kann.[2] Die Meinung Jener, welche ſelbſt die Intenſivitätsgrade des Tugendwillens im Allgemeinen, des heiligen Opferwillens Chriſti im Beſonderen von einer göttlichen Determination abhängig machen wollen, macht den Freiheitsbegriff illuſoriſch,[3] und zieht überdieß die Gefahren folgenſchwerer Conſequenzen nach ſich, welche ſich von jenem Meinungsſtandpuncte kaum abwenden laſſen.[4]

---

meritorium fuisse; nam semel accepto praecepto moriendi non amplius in sua libertate mansit non mori, ac proinde ipsa observatio praecepti non potuit esse meritoria. Ibid.

[1] Praecepta negativa impleri possunt sola negatione actus vetiti neque ad aliquid aliud obligant; in hac autem negatione nullum potest esse meritum, quia ad rationem meriti requiritur, ut sit actus bonus. Ibid.

[2] Christus indifferens ac proinde liber fuit ad observandum et non observandum praeceptum h. e. non ad faciendum opus praecepti et illud omittendi universim consideratum, sed ad opus singulare, quo observavit praeceptum, quia potuit ex hoc vel illo singulari affectu illud observare, nempe praeceptum mortis ex affectu fortitudinis et patientiae, et ex affectu misericordiae erga proximum. Praeterea potuit ex affectu hujus virtutis cum tanta intensione illud praeceptum observare, et cum majori . . . Praeterea Christus non solum meruit per intentionem affectus moriendi sed per totam substantiam affectus et operis, quia cum non determinata intensio sub praecepto, et variata intensione varietur actus, ita ut esset alius numero, si intensior aut minus intensus eliceretur pro eo qui fuit elicitus, sequitur totum eum affectum elicitum, ex quo Christus de facto mortuus est, fuisse Christo liberum, atque adeo potuisse esse meritorium. Ibid.

[3] Ex praedicta determinatione voluntatis a causa prima laeditur ejus libertas, quae non est tantum circa actus specificationem et exercitium, sed etiam circa individuum illius; neque enim solum liberum est voluntati amare aut non amare, amare aut odio habere, sed etiam hoc affectu ita intenso aut remisso amare. Quilibet enim actus singularis liber est; neque enim homo solum punietur aut consequetur praemium, quia amavit aut odio habuit, sed quia hoc affectu singulari ita intenso amavit aut odio habuit. Ibid.

[4] Ex hac determinatione non manet libera voluntas ad actum individuum, quocirca meritum quidem ejus bonum aut malum, tantum aut tantum

Die Frucht des Verdienſterwerbes Chriſti für uns iſt die Rechtfertigungsgnade, ohne welche wir nichts für das ewige Leben Verdienſtliches wirken können. Die entgegengeſetzte Annahme des Michael Bajus iſt von den Päpſten Pius V und Gregor XIII als glaubenswidrig cenſurirt worden.[1] Einzelne ſcholaſtiſche Theologen (Scotus, Occam, Biel) waren der Anſicht, daß wenigſtens de potentia Dei absoluta ohne die Rechtfertigungsgnade ein für das ewige Leben verdienſtliches Wirken möglich wäre. Del Vio beſchränkt dieſe Annahme inſoweit, als er dafürhält, daß zwar nicht die im Stande der Sünde, wol aber die im Stande der Natura pura ohne übernatürliche Gnadenhilfe vollbrachten guten Handlungen verdienſtlich ſein könnten, wenn Gott ſie dafür gelten laſſen wollte. Vasquez gibt zwar zu, daß der Beſitz der Gratia habitualis kein abſolut nothwendiges Requiſit der Verdienſtlichkeit der guten Handlung für das ewige Leben ſei, hält aber dafür, daß in den außer dem Stande der Rechtfertigung und Gotteskindſchaft vollbrachten guten Handlungen die nothwendige Proportionalität zwiſchen der Leiſtung und dem himmliſchen Lohne fehle; nur der Stand der Gotteskindſchaft ertheilt den moraliſch guten Handlungen jene Qualität, welche ſie des Himmels würdig erſcheinen läßt. Die Ausſöhnung mit Gott und den Stand der Gotteskindſchaft kann aber der Menſch allerdings ſchon durch den Act der vollkommenen Reue erlangen, ohne bereits im Beſitze der Gratia habitualis zu ſein;[2]

---

esse poterit ex genere et specie sua, non autem ex individuo actionis, ex quo rursus fiet, ut omnia opera bona vel mala ejusdem speciei aequalis meriti sint apud Deum pro retributione aut poena. Porro autem hanc determinationem ad singularem et individuam actionem ex sententia horum theologorum tam in malis actionibus esse debere quam in bonis, manifestum est. Nam si voluntas ex se indifferens est ad plures actiones singulares et ad nullam earum a se ipsa sed a solo Dei determinari potest, hoc ipso quod agens creatum est, non solum in bonis, sed etiam in malis eo modo indifferens erit, ut a solo Deo determinari possit; quod si in malis non a solo Deo, sed a se ipso determinari potest, cur obsecro in bonis non poterit a se cum concursu Dei simul determinari? Ibid.

[1] In Primam Secundae D. Thomae, disp. 216.

[2] Cum dicimus, ad naturam meriti condigni necessario requiri ut necessariam conditionem spiritum adoptionis filiorum Dei, remissionem peccatorum et reconciliationem cum Deo, intelligimus, quacunque forma ea fiat, sive actu sive habitu, dummodo sit vera adoptio, sanctificatio et renovatio sufficiens ad remissionem peccatorum, quam diximus esse probabile aeque fieri posse per actum sive per habitum. Nam semel reconciliatus homo cum Deo et adop-

und demzufolge setzt Thomas[1] als unerläßliche Bedingung eines Meritum de condigno nur ein Donum gratiae, ohne zwischen einem Donum habituale und Donum actuale zu unterscheiden, und ersteres als nothwendig zu erklären. Selbstverständlich spricht aber Thomas nur von dem, was de potentia Dei absoluta statthaben kann; umgekehrt ist de potentia Dei absoluta auch ein Nachlaß der Sünden ohne entsprechende Disposition von Seite des Sünders denkbar,[2] was Vasquez gegen die entgegengesetzte Meinung des Dominicus Soto betonen zu müssen glaubt. Vollkommen im Rechte erscheint ihm aber Soto, wenn derselbe behauptet,[3] es sei bis jetzt noch nicht kirchlich entschieden, ob die Verleihung eines der Seele als permanente Qualität inhärirenden Habitus justitiae die unerläßliche Bedingung des Sündennachlasses bei Erwachsenen sei. Soto's Ansicht ist übrigens, wie Vasquez bemerkt, der gegentheiligen Annahme des Andreas de Vega[4] gegenüber jene der weitaus größeren Mehrheit der zeitgenössischen Theologen, welche die Rechtfertigung des Sünders durch die Contritio perfecta entweder als eine vollkommen gewisse Wahrheit oder doch wenigstens als eine der theologischen Gewißheit nahekommende Meinung ansehen.[5]

Vasquez will sich in der Entwickelung der Gnadenlehre[6] ganz auf den Standpunct der Väter und Concilien stellen, und namentlich die richtig verstandene Lehre Augustin's wiedergeben. Er bemerkt, nachdem er auf den Unterschied zwischen natürlicher Gnade (dona

---

tatus in filium ab eo jus habet et proportionem cum vita aeterna, et ratione filiationis tanquam cum haereditate, et ratione operum tanquam cum praemio et corona. L. c.

[1] 2. 1 qu. 114, art. 2.

[2] In Primam Secundae D. Thomae, disp. 207.

[3] O. c., disp. 203.

[4] Andreas Vega, dem Franciscanerorden angehörig und 1545 auf dem Tridentiner Concil anwesend († 1557), hinterließ ein Werk de justificatione in 15 Büchern, und Commentaria in aliquot Conc. Trid. decreta.

[5] Vasquez fügt einer Reihe von Namen hervorragender spanischer Theologen jenen seines eigenen Lehrers bei: Hanc eandem doctrinam saepius audivi ex Patre Alphonso Deza nostrae Societatis viro mirae et singularis doctrinae laude tota in Hispania celeberrimo, sancti vero Thomae fideli inprimis interprete atque individuo assecla, quo a primis theologiae rudimentis feliciter usus dum duce et praeceptore.

[6] In Primam Secundae D. Thomae, disputt. 185 sqq.

creationis) und übernatürlicher Gnade (gratia recte vivendi) aufmerksam gemacht, daß es sich in der Theologie speciell um letztere handle. Er vertritt die Nothwendigkeit derselben in ihrem vollen Umfange; alle Erkenntniß zum Heile und alles gottwolgefällige Wirken des Menschen ist aus der Gnade Christi. Auch die Erkenntniß rein natürlicher Dinge, deren Erwerb an sich von der übernatürlichen Gnade unabhängig ist, kann nur in Kraft der Gnade zu sittlich guten Handlungen bestimmen. Eine vollkommen gute, allen Bedingungen moralischer Güte entsprechende sittliche Handlung kommt ohne göttlichen Beistand nicht zu Stande. Um das natürliche Gesetz vollständig zu erfüllen, und jede Versuchung zur Übertretung seiner einzelnen Vorschriften zu überwinden, ist zum mindesten eine in allen einzelnen Fällen mit den äußeren Vorkehrungen der göttlichen Providenz zusammentreffende innerliche Gnadenwerbung nothwendig,[1] welche im Unterschiede von den aus einem supranaturalen Gnadenhabitus hervorgehenden Impulsen eine natürliche Gnade genannt werden kann, aber auf die meritorische Causalität Christi zurückgeleitet werden muß.[2] An dieser Art von Gnade fehlt es niemals, obschon das mit ihrer Hilfe Gewirkte nicht heilsverdienstlich ist d. h. keinen Anspruch auf ewigen Lohn begründet. In der durchgängigen Angewiesenheit des Menschen an die göttliche Gnadenhilfe, auch da wo es sich bloß um die Erfüllung des natürlichen Gesetzes handelt, will Vasquez nicht etwa nur ein Zeugniß der menschlichen Schwäche, sondern wesentlich auch einen Beweis der Erhabenheit der rationalen Natur des Menschen über die rein sinnlichen Wesen und Existenzen erkannt wissen;[3] es spricht sich

---

[1] Docet Augustinus (Conf. IX, c. 8) per externas causas Deum interius nobis inspirare, unde corrigamur, ipsum autem interius operari cogitationem sanctam, qua corrigimur, nempe removendo omnia contraria, quibus impediretur ne ex tali causa procederet. O. c., disp. 189.

[2] Hac distinctione auxilii, nempe suapte natura ordinis supranaturalis, et naturalis scil. per causas naturales usus sum anno 1580, deum hanc materiam Compluti docerem . . . et postea anno 1586 explicans materiam de praedestinatione in nostra Collegio Romano; eamque Cardinalis noster Bellarminus probavit, et plane indicant doctores scholostici S. Thomas, Abulensis (Tostatus), Capreolus, Deza Archiepiscopus Hispalensis (Didacus Deza), Franciscus Romaeus. O. c., disp. 190.

[3] Cum ceterae creaturae suapte natura ad unam partem destinatae sint absque ulla libertate et indifferentia ad utramque partem contradictionis, non indigent alio principio operandi quam eo, quod per creationem acceperunt,

darin eben die Angehörigkeit des Menschen an ein Reich höherer Ordnung aus, die sittliche Ordnung läßt sich von der übernatürlichen Ordnung nicht trennen. Die rationale Creatur ist von Natur aus auf einen übernatürlichen Zweck geordnet;[1] man kann zwar nicht mit Scotus und Durand von einem angebornen Begehren nach der übernatürlichen Seligkeit sprechen; aber die Disposition zur Erlangung derselben ist in ihr in der Form eines Appetitus obedientialis vorhanden, und der thatsächlich auf dieselbe gerichtete Appetitus elicitus läßt sich mit Recht insofern als ein natürliches Begehren bezeichnen, als es der Natur der Seele widerstreitet, die in der Anschauung Gottes bestehende Seligkeit nicht zu wollen oder das Gegentheil derselben zu wünschen. Dieser auf Gott gerichtete Amor concupiscentiae muß allerdings durch eine Gnadenwirkung in der Seele erweckt werden, gehört aber an sich der natürlichen Ordnung an, und unterscheidet sich hiedurch vom Amor amicitiae, welcher in der Form eines supranaturalen Habitus in der Seele vorhanden ist.

Vasquez hält die eben angegebene Unterscheidung zwischen Amor concupiscentiae und Amor amicitiae gegen Gott für die einzig wahre und natürliche;[2] die Auseinanderhaltung eines doppelten Amor amicitiae gegen Gott, eines natürlichen und übernatürlichen, scheint ihm trotzdem, daß die Auctorität des heiligen Thomas dafür eingesetzt wird, an nicht leicht zu beseitigenden Schwierigkeiten zu leiden. Übrigens sei es auch nicht gewiß, ob Thomas die ihm beigelegte Ansicht wirklich hege; aus der Summa theologica läßt sie sich nicht erweisen. In derselben wird zwar von einer doppelten Liebe zu Gott über Alles gesprochen, welche der doppelten Beziehung des Menschen zu Gott als natürlichem und übernatürlichem Strebeziele des Menschen

---

et concursu Dei cum illo juxta vires et mensuram ipsius, quo fit, ut aliqua ipsorum contraria, nempe virtutis minoris ita necessario ab ipsis per tale principium vincantur, ut non possint vinci, nisi Deus eis deneget concursum quod sane violentum esset . . . At vero creaturae rationales, quod excellentiores sint, ex seipsis aptae sunt, ut indifferenter per cogitationem cum libertate moveantur, tam ad recte operandum quam ad superandum contraria; quare propter suam excellentiam indigent nova gratia Dei in praeparatione cogitationis, ut et recte moveantur et contrarias superent tentationes. O. c., disp. 189.

[1] O. c., disp. 22.

[2] O. c., disp. 195.

entspreche; daß aber beiden Arten von Liebe der Charakter eines Amor amicitiae zukomme, wird daselbst nicht gesagt. Bannez lehrt ausdrücklich, daß nur die übernatürliche Liebe zu Gott Amor amicitiae sei. Diejenigen, welche auf der Möglichkeit und Realität eines natürlichen Amor amicitiae gegen Gott bestehen, sehen sich vor die Alternative gestellt, entweder zu behaupten, daß derselbe im gefallenen Menschen ohne habituelle Gnade vorhanden sein könne, was Thomas ausdrücklich verwirft, oder daß der natürliche Amor amicitiae jene Disposition sei, kraft welcher der Mensch in den Stand der Gerechtigkeit eintrete, wofern man nicht absurder Weise behaupten wolle, daß die Freundschaft mit Gott mit dem Stande der Schuld und Sünde zusammenbestehen könne. Übrigens besteht kraft der von Gott gesetzten Ordnung der Dinge eine innerliche Aufeinanderbeziehung der natürlichen und übernatürlichen Liebe zu Gott, in Folge dessen der treuen Erfüllung der Gebote des Dekalogs ganz bestimmt die Verleihung der Buß- und Rechtfertigungsgnade nachfolgt,[1] und zwar so bald und rasch, daß der Mensch der Gefahr, den Geboten Gottes untreu zu werden, entrückt wird. Es ist deßhalb weder nöthig noch auch richtig zu behaupten, daß der Mensch im Stande der gefallenen Natur allen Vorschriften des Gesetzes quoad substantiam operis nicht bloß auf eine kurze, sondern auch durch längere Zeit zu entsprechen vermögend sei. Dadurch, daß Vasquez diese von ihm als unrichtig bezeichnete Behauptung auch für unnöthig hält, tritt er in Gegensatz zu jenen Theologen, welche aus der Unzulänglichkeit der Kräfte des Menschen zur länger andauernden Erfüllung des ganzen Gesetzes die nachfolgende Untreue gegen das Gesetz als etwas nach dem natürlichen Laufe der Dinge sicher zu Gewärtigendes folgern. Dieser natürliche Lauf wird nach Vasquez in allen Fällen durch Gott gehemmt. Andererseits reicht aber die Erlangung der Rechtfertigungsgnade durch sich allein nicht aus, den Menschen zur fortgesetzten Erfüllung des ganzen Gesetzes zu befähigen; da alle wahrhaft guten Handlungen in Kraft der Gratia movens zu Stande kommen, so sind zur Beharrung im Stande der Gerechtigkeit fortgesetzte Einwirkungen der Gnade (Gratiae actuales) nothwendig.

Die Streitfrage, ob die Gnade der Essenz der Seele inhärire und vom gottverliehenen charitativen Habitus des Willens sachlich

[1] O. c., disp. 196.

unterschieden sei, oder ob sie mit diesem Habitus identisch sei und eben deßhalb nicht der Essenz der Seele inhärire, dünkt Vasquez von untergeordnetem Belange;[1] es lägen auch weder in der Schrift noch in den Aussprüchen der Väter und Concilien Anhaltspuncte zu ihrer Entscheidung vor.

In der Sacramentenlehre tritt Vasquez[2] für die Behauptung ein, daß die Sacramente nicht physische, sondern moralische Ursachen der durch ihre Vermittelung gespendeten Heilsgnaden seien. Als moralische Ursachen der Gnade werden die Sacramente zufolge ihrer impetratorischen Wirkung bezeichnet; eine solche Wirkung kommt ihnen auf ähnliche Weise zu wie der Menschheit Christi als instrumentaler Ursache der vom Gottmenschen Christus gewirkten Wunder oder den Aposteln als Werkzeugen Gottes in der wunderbaren Heilung von Kranken u. s. w., mit dem Unterschiede jedoch, daß bei den Sacramenten jenes creatürliche Moment wegfällt, welches wie die Verdienste Christi oder die Anwendung von Gebet und Anrufung in den apostolischen Wunderthaten den Eintritt der Heilswirkung vermittelt. Bei den Sacramenten intervenirt kein Verdienst des Ministers der Heilsgnade, der Eintritt der Gnadenwirkung ist ausschließlich auf die göttliche Verheißung und Anordnung, daß der sacramentale Act diese oder jene Wirkung haben solle, gestützt. Die Ähnlichkeit der werkzeuglichen Bedeutung der Sacramente als Medien der Gnade mit der instrumentalen Bedeutung Christi und der Personen der Apostel besteht darin, daß beiderseits das Instrument der göttlichen Causalität die übernatürliche Wirkung modo impetratorio erwirkt. Dieser gottgewollte Modus impetratorius wird von Vasquez der von ihm bekämpften physischen Efficienz der sacramentalen Gnadenmittel substituirt, und rechtfertiget die Bezeichnung der Sacramente als moralischer Ursachen der Gnade, sofern nämlich jede nicht physisch-reale Efficienz nur eine moralische sein kann.

Vasquez rechtfertiget seine Ablehnung einer physischen Efficienz der Sacramente zunächst dadurch, daß Alles, was in der Schrift und von den Vätern über die Wirksamkeit der Sacramente gelehrt wird, sich hinreichend unter Voraussetzung einer bloß moralischen Wirksamkeit derselben erklärt. In der Schrift wird gesagt, daß das

[1] O. c., disp. 198.

[2] In Tertiam Partem D. Thomae disp. 132.

Blut Christi uns von unseren Sünden reinige; nun wird niemand den Sacramenten eine realere Wirkung zuschreiben wollen, als jene ist, welche von der Schrift dem Blute Christi zugeschrieben wird; diese ist aber sicher nicht als physische Wirkung zu verstehen. Die altchristlichen Väter bezeichnen wol die Sacramente als Ursachen der Gnade, bieten aber keine Anhaltspunkte dafür, die Ursächlichkeit derselben als physische Ursächlichkeit zu nehmen. Die Sacramente erscheinen bei ihnen wol als instrumentale Ursachen der Heilsgnade, so daß es ihrer Anschauungsweise kaum entsprechen würde, die Sacramente als bloße Conditiones sine qua non der Heilsspendung zu bezeichnen; demzufolge lehrt Alexander Halesius, daß die Sacramente nicht bloß zum Empfange der Heilsgnade disponiren, sondern dieselbe im Empfänger thatsächlich hervorbringen. Thomas Aq. läßt wol in seinem Sentenzencommentar[1] den Ornatus animae als Dispositio ad gratiam durch eine physische Wirksamkeit der Sacramente hervorgebracht werden; in der Summa theologica[2] aber bezeichnet er einfach die Sacramente als Instrumenta gratiae, ohne des Ornatus und der Dispositio ad gratiam irgendwie zu gedenken. Capreolus bezog die erwähnte Stelle der Summa theologica auf den Ornatus animae, von welchem im Sentenzenwerke die Rede ist, und welchen er im Unterschiede von der Gratia gratum faciens et habitualis als Gratia sacramentalis im eigentlichen Sinne des Wortes angesehen wissen wollte, worin ihm jedoch Silvester von Ferrara nicht beipflichtet, welcher die Gratia sacramentalis als Wirkung der Gratia gratum faciens ansieht, und da diese letztere nicht durch das Sacrament physisch hervorgebracht wird, auch ersterer diese Art von Entstehung abspricht. Dominicus Soto verwirft den Ornatus als Praevia dispositio, welchen ältere Thomisten durch die physische Efficienz der Sacramente hervorgebracht werden ließen, hält aber an der physischen Efficienz der Sacramente fest, jedoch so, daß er durch dieselbe nicht die Gratia gratum faciens, sondern die Einigung derselben mit dem menschlichen Subjecte gewirkt werden läßt; die Gnade könne nämlich nicht aus dem Subjecte educirt werden, sondern sei Product einer creativen Thätigkeit Gottes, das Sacrament aber habe die Bestimmung der Einigung dieses Productes mit der creativen

[1] 4 dist. 1, qu. 1, art. 4.

[2] 3 qu. 62, art. 1.

Thätigkeit. Del Vio läßt die sacramentale Heilsgnade durch die physische Efficienz des Sacramentes hervorgebracht werden; einigen Sacramenten gesteht er überdieß einen durch die instrumentale Thätigkeit des Sacramentes hervorzubringenden Charakter zu; die Erklärung aber, welche er von der physischen Efficienz gibt, kommt einer Aufhebung derselben gleich, da er sie lediglich als einen mit der Spendung des Sacramentes sich verbindenden, von der Causa prima ausgehenden intentionellen Motus ansieht, durch welchen eine spirituelle Wirkung causirt werde. Neueste Thomisten fühlten heraus, daß damit eigentlich die Lehre von der physischen Efficienz der Sacramente desavouirt werde, und nahmen deßhalb an, daß wie allen Dingen der Schöpfung, so auch den sinnlichen Medien der Sacramentspendung (rebus sacramenti) eine Virtus inchoativa einwohne, welche dadurch, daß jene sinnlichen Objecte zu Medien der Gnadenspendung auserkoren wurden, vervollkommnet und ergänzt werde, wodurch die Sacramente zu realen Coefficienten der von Gott zu spendenden Heilsgnade erhoben würden. Nach Vasquez' Versicherung hat indeß im Dominicanerorden selber die Auffassung der Sacramente als bloß moralischer Ursachen der Gnade den Sieg davongetragen. Zum Beweise dessen führt Vasquez die Dominicanertheologen Ledesma und Canus an, nach deren Ansicht die Sacramente mit der Hand dessen zu vergleichen sind, welcher ein Lösegeld für Gefangene darbietet; niemand könne zweifeln, sagen sie, daß die dargebotene Hand nicht als physische, sondern als moralische Ursache des Loskaufes zu bezeichnen sei. Vasquez findet zwar das Bild nicht vollkommen adäquat, erkennt aber in demselben ein Zeichen der richtigen Auffassung der Wirkung des Sacramentes als Instrumentes der Gnadenspendung.[1]

Vasquez begründet seinen Widerspruch gegen die physische Efficienz der Sacramente aus dem allgemeinen Satze, daß die creatürliche Causalität nicht als Instrumentalursache bei der creativen Thätigkeit Gottes concurriren könne.[2] Auch Thomas vertrete diesen Satz, begründe ihn jedoch auf eine Weise, welche gerechten Bedenken

[1] Comparant Canus et Ledesma sacramenta ipsi pecuniae pro redemtione captivi oblatae, quam ipsi vocant instrumentum ad redemtionem, ut quemadmodum de illa et de manu offerente recte dicitur, esse causas redemtionis, quia sunt instrumenta moralia ad illam, ita quoque idem de sacramentis comparatione gratiae dicitur. L. c.

[2] In Primam Partem D. Thomae, disp. 176.

unterliege. Er sagt, jede Instrumentalursache, welche mit der Causa prima concurrirt, müsse eine der Concurrenz vorausgehende Wirksamkeit auf das Object der principalen Thätigkeit üben können; dieß sei aber nicht möglich, wenn das Object derselben eben erst durch die Creation selber entstehen soll. Die von Thomas aufgestellte Grundbedingung der Concurrenz der Instrumentalursache zum Wirken der Causa principalis stimmt jedoch nicht zu anderweitigen Behauptungen derselben; er bezeichnet das Phantasma als Instrument des Intellectus agens in der Einzeugung der Species in den Intellectus possibilis, ohne daß er jedoch eine Einwirkung des Phantasma auf den Intellectus possibilis vorausgehen läßt. Aehnliches läßt sich in Bezug auf den Intellect als Instrumentalursache der Visio beata geltend machen. Uebrigens läßt sich die von Thomas aufgestellte Grundbedingung der Concurrenz der Instrumentalursache durchaus nicht zur Begründung der physischen Efficienz der Sacramente verwerthen; denn die natürlichen Wirksamkeiten des Wassers, des Wortes u. s. w. üben doch gewiß keine vorausgehende Wirksamkeit auf die erst durch das creative Wirken Gottes zu erzeugende Gnade aus, daher auch Vasquez gar nicht zugibt, daß Thomas, wie neueste Ausleger desselben annehmen, in 3 qu. 62, art. 4 die physische Causalität der Sacramente in dem von ihnen behaupteten Sinne gelehrt habe.[1]

---

[1] Omissis locis, in quibus S. Thomas agit de efficacitate passionis Christi, quae revera non potest esse instrumentum physicum, de ea tamen inquit operari per modum efficientis, intelligens per modum efficientis moraliter: in art. 4 hujus quaestionis (3 qu. 62) disputans de virtute, quae est in sacramentis ad producendum gratiam, quamque dixerat a Deo in sacramenta derivari per modum transeuntis, in solutione primi vocat hanc virtutem spiritualem, nihilque obstare inquit, quominus sit in corpore; affert autem exemplum vocis, quam in se continere ait virtutem quamdam spiritualem ad excitandum intellectum hominis, et eodem modo in sacramentis ostendit virtutem spiritualem, in quantum, inquit, ordinentur a Deo ad effectum spiritualem. Quis autem dicat, virtutem vocum ad excitandum intellectum esse virtutem physicam instrumenti et non moralis, et constitutionem Dei similiter? siquidem significatio nihil est reale in vocibus, neque constitutio in sacramentis. Quo loco non obscure dixit S. Thomas, sacramenta ideo comparari ut instrumenta cum Deo, quia Deus statuit et (ut ipse ait) ordinavit adhibitis sacramentis gratiam conferre. In Tertiam Partem D. Thomae, disp. 132.

Die Auffassung der Art der Causalität der Sacramente wirkt auch auf die Auffassung der Causalität des Sacramentspenders zurück.[1] Petrus de Palude und Capreolus, welche den von ihnen mit dem unauslöschlichen Merkmal oder Charakter indentificirten Ornatus animae als physische Wirkung ansehen, halten dafür, daß nur jene Sacramentspender, deren Seelen dieser Charakter aufgeprägt ist, unmittelbar mit Gott zur Erzeugung der Wirkung des Sacramentes concurriren, die jenes Charakters Entbehrenden aber mittelbar und in entfernter Weise. Die mit dem Ornatus animae begabten Sacramentspender wären sonach gleich den Sacramenten als physische Instrumentalursachen der sacramentalen Wirkung anzusehen. Vasquez verwirft unter Hinweisung auf die Vollgiltigkeit der von einem Laien oder Ungläubigen gespendeten Taufe die Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Concurrenz des Sacramentspenders zur Wirkung des Sacramentes;[2] jeder Spender concurrirt unmittelbar als Instrumentursache, aber nur als moralische Ursache, welche mit jener des Sacramentes eine untheilbare Einheit constituirt.[3]

Wie den geschöpflichen Causalitäten kein creativer Mitantheil an der Wirkung der Sacramente zugestanden werden kann, so läßt sich auch die Macht, Sacramente einzusetzen, keiner Creatur mittheilen; Dominicus Soto, welcher für denkbar hält, daß Christus der Kirche die Vollmacht Sacramente einzusetzen hätte mittheilen können, hat alle älteren Lehrer gegen sich, und beruft sich fälschlich auf Bonaventura,

---

[1] O. c., disp. 135.

[2] Dixi: ad affectum, non autem ad gratiam producendam propter sacramentum Eucharistiae; nam minister ejus solum proxime concurrit ut instrumentum ad consecrationem, ad gratiam autem non item; haec enim per solas species jam consecratas media sumtione tanquam actione praevia producitur. L. c.

[3] Notandum, ministrum non convenire proxime ad praedictum effectum influxu aliquo peculiari simul cum sacramento, ita ut ex aequo cum illo concurrat, tanquam sint duo instrumenta diversa, sed unum instrumentum ex ministro et sacramento confici, sicut ex serra et moto illius, ita ut sacramentum sit actio praevia ipsius ministri, ratione cujus minister se habet instar physici naturalis instrumenti, et per quam ipse impetrat a Deo effectum, sicut humanitas Christi et tactus illius aut verbum ad sanandum non erant duo instrumenta, sed unum integrum cum sua praevia operatione. Ibid.

Richard von Media Villa[1] und Thomas Aq.[2] Vasquez gesteht indeß zu, daß man aus Thomas' Äußerungen die Folgerung ziehen könnte, es sei die der menschlichen Natur Christi zukommende Potestas excellentiae, zufolge welcher bestimmte sinnliche Objecte unter Anrufung des Namens Christi zu Trägern der sacramentalen Gnade geweiht werden, auch auf andere Menschen übertragbar. Vasquez legt gegen diese Ansicht entschiedenen Widerspruch ein, und glaubt auch, daß sie der wahren Meinung des heiligen Thomas nicht conform sei.[3]

Der geistige Gegensatz zwischen der Dominicanerschule und Jesuitenschule läßt sich in die Schlagworte: „physische Efficienz" und „moralische Efficienz" zusammenfassen; sie charakterisiren in theologischer Hinsicht den auf dem Gebiete der Prädestinationslehre, Gnadenlehre und Sacramentenlehre bestehenden Gegensatz der beiden Ordensschulen, und weisen auf einen Unterschied der geistigen Grundrichtungen hin, welcher, wie wir sahen, auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre und allgemeinen Weltlehre zu Tage tritt. Augenscheinlich halten die Theologen der spanischen Dominicanerschule des 16. Jahrhunderts an

---

[1] Bonaventura et Richardus locis notatis solum dicunt, multis modis communicari posse creaturae potestatem circa sacramenta, in quos quinto loco connumerat potestatem institutionis; utrum autem de propria institutione an vero de sola determinatione signi id intelligant, non satis explicant, de hoc autem potius quam de priori institutione loqui videntur. Ibid.

[2] S. Doctor in hac quaestione (3 qu. 64) art. 4 solum inquit, potestatem excellentiae, quam habuit Christus, secundum quod homo, potuisse ea ratione aliis ministris communicare, ut invocato ipsorum nomine sacramenta sanctificarent, et ipsi etiam sacramenta instituere posse, et imperio suo sine sacramento gratiam conferre.. Verum ipse non explicat, utrum de institutione propria sacramentorum, an vero solum de signi determinatione loquatur; me autem judice de institutione propria intelligi non debet (was Vasquez sowol aus art. 4 als auch aus art. 5 der citirten Quaestio näher zu erweisen bemüht ist). Ibid.

[3] Ego vero existimo nulli purae creaturae sine unione hypostatica potuisse tantam gratiam dari, ut meritum ejus condignum esset redemtione nostra, ac proinde nec communicari ei potuisse gratiam capitis secundum condignitatem, sicut Christi humanitati communicata fuit; sed solum purae creaturae concedi potuisse gratiam capitis, quae esset principium congrue tantum merendi nostram redemtionem. Deinde dico, nulli creaturae purae sine gratia unionis communicari potuisse potestam excellentiae in ministerio, ut tamquam minister condigne mereretur designare materiam sacramentorum et formam, atque invocatione sui nominis ipsa sacramenta perficere et sanctificare; bene tamen, ut totum hoc congrue mereretur. Ibid.

gewissen speculativen Elementen der thomistischen Doctrin fest, welche von der ihnen gegenüberstehenden Jesuitenschule aufgegeben werden; die ideelle Bezogenheit der göttlichen Wesenheit auf das außergöttliche Sein dünkt den Vertretern der letzteren eine Art Determinismus nach sich zu ziehen, um dessen willen sie die gesammte darauf gestützte theologische Ratiocination der Dominicanerschule bekämpfen. Wir können nicht umhin, diese Opposition als relativ berechtigt anzusehen; nicht als ob wir die speculative Hinterlage der thomistischen Doctrin in Frage stellen wollten, sondern weil die Verengerung derselben in der in den Bannezismus auslaufenden Entwickelung des restaurirten Thomismus die Opposition der Jesuitenschule als natürliche Reaction herausforderte. Die Vertreter der Dominicanerschule unterließen, und waren unter den gegebenen Bedingungen des damaligen geistigen Zeitlebens auch nicht in der Lage, die in der thomistischen Gotteslehre enthaltenen speculativen Elemente sich zum expliciten und vollen Bewußtsein zu bringen, und dieselbe in jener Richtung weiter zu entwickeln, welche zur Ausgestaltung einer auf sich selber stehenden christlich-philosophischen Weltanschauung hätte führen können; die speculative Würdigung und Durchbildung der von Thomas gelehrten absoluten Universalität des göttlichen Seins als absoluter Allheit und Totalität war späteren Zeiten vorbehalten, und dürfte vielleicht jetzt, wo die mehrhundertjährige Entwickelung der neuzeitlichen nachscholastischen Philosophie sich überschauen läßt, mit fruchtreichem Erfolge sich in's Werk setzen lassen. Daß aber mit der vollen Entwickelung des speculativen Gehaltes der thomistischen Gotteslehre jene geistige Gebundenheit sich lösen müsse, in welcher die Vertreter der Praedeterminatio physica befangen waren, liegt klar am Tage; der Begriff der urhaften Essentialität und Natur als einer alles Andere absolut nach sich selber bestimmenden absoluten Gegebenheit hat sich im neuzeitlichen Vernunftdenken in jenen der absoluten Selbstigkeit des absoluten Geistes umgesetzt, unter dessen Voraussetzung allein die göttliche Wesenheit als absolute Allheit und Totalität ein absolut überweltliches und vor aller nothwendigen Wesensbeziehung auf das Weltdasein freies Sein haben kann. Damit tritt dann auch der Charakter des freithätigen Waltens der göttlichen Causalität zusammt dessen in der freithätigen Causalität der geschöpflichen Geistwesen gegebenen Correlate in's rechte Licht; die Actuosität und freithätige Causalität des absoluten Geistes muß sich auch in den durch seinen schöpferischen Machtwillen in's

Dasein gerufenen geschöpflichen Geistwesen reflectiren, so daß diese nicht in jener Weise, wie die unfreie stoffliche Creatur, Object der göttlichen Formation sein können. Es handelt sich also in der heutigen christlich-philosophischen Speculation um eine Verlebendigung des thomistischen Begriffes von Gott als absoluter Urform der Dinge; es genügt nicht, sich die stoffliche Wirklichkeit der geistigen geschöpflichen Wirklichkeit als höherer Form subjicirt zu denken, sondern es muß nebenher auch der Gedanke einer der qualitativen Diversität der geschöpflichen Seinsmodi entsprechenden Diversität des Bestimmtseins derselben durch das göttliche Denken und Wollen zur Geltung kommen, welche dadurch zum Ausdrucke gelangt, daß die selbstigen geschöpflichen Wesen auf eine wesentlich andere Art, als die von der ihr immanenten Idee als göttlicher Gestaltungsmacht durchwirkte sinnlich-stoffliche Wirklichkeit dem allbestimmenden Machtwalten Gottes unterstellt erscheinen. Die göttliche Determination der freithätigen geschöpflichen Geistwesen ist dem selbstigen Sein derselben angepaßt und hat das freithätige Sichselbergestalten derselben zu seiner Voraussetzung, welches durch das sieghafte Wirken der Gnade nicht aufgehoben, sondern nur gefördert und vollendet werden kann. Daß das in den geistigen Selbstwesen zum wahrhaften Sein außer Gott gelangte geschöpfliche Dasein nach christlicher Auffassung nicht in einem *Αντίθεος* gipfeln könne, beweist sich von selber durch die den christlichen Weltbegriff abschließende christologische Idee, deren kirchlich-dogmatische Ausgestaltung die absolute Subjection und Bestimmtheit der geschöpflichen Selbstigkeit durch die ihr absolut immanente Macht des Göttlichen als Prototyp der moralischen Weltvollendung hinstellt. Diese ist aber ihrerseits von Bedingungen abhängig, welche wir bei dem Molinisten Vasquez trotzdem, daß er der physischen Gebundenheit gegenüber die „moralische Efficienz" zum Schlagworte erhob, nicht berücksichtiget finden. Ihm gieng der speculative Begriff der selbstmächtig gestaltenden Wesensform ab, wie sich bereits in seiner Christologie zeigt, in welcher sich aber eben nur seine allgemeine Weltauffassung reflectirt. Er verwirft zwar aus dogmatischen Gründen die Annahme einer Substanzdreiheit in der Person Christi; indem er sie aber wenigstens für denkmöglich hielt, gab er zu erkennen, daß die vollkommene Einordnung des Niederen in das Höhere als selbstmächtig gestaltende Form des Niederen eine ihm fremde Idee war, und daß er in Christus nicht das Prototyp der göttlichen Weltvollendung erkannte. Er erfaßte nicht die

innere teleologische Beziehung des Sinnlichen auf das Geistige als seine complirende Form; er vermochte sonach auch nicht die innere teleologische Bezogenheit des göttlichen Weltdaseins auf seine absolute göttliche Urform, und die absolute Erfüllung des Weltdaseins durch Gott als den letzten Abschluß der zeitlichen Weltentwickelung zu erfassen. Die von Vasquez der „physischen Efficienz" substituirte „moralische Efficienz" bedeutete die Beschränkung der christlich-theologischen Betrachtung der Dinge auf das Gebiet der moralischen Ordnung; diese steht zwar auf dem Grunde der sinnlichen natürlichen Wirklichkeit, letztere ist aber bei ihm aus der geistigen Fassungsform der Dinge herausgerückt, und constituirt ein für sich bestehendes, der natürlichen Weltlehre angehöriges Gebiet, auf welches in der christlich-theologischen Betrachtungsweise der Dinge nur soweit, als es Substrat der moralischen Ordnung ist, Bezug genommen wird.

Der specifische Charakter der sittlichen Ordnung tritt in der durch das freithätige Thun zu actuirenden gottgewollten Aufeinanderbeziehung des Geistigen und Sinnlichen zu Tage, daher der Bereich der sittlichen Ordnung seinem Umfange nach sich mit der Ordnung des Menschendaseins deckt; die reinen Geister sind ihrer Natur nach übersittliche Wesen, der Begriff des Ethos als einer durch die Wechselbeziehung zwischen Geist und Natur bedingten freithätigen Selbstgestaltung des persönlichen Seins und seiner Beziehungen zu Gott und Welt ist auf die reinen Geister nicht anwendbar. Damit concretisirt sich der Begriff des Sittlichen als specifischer Gestaltungsmodus der menschlichen Welt und Ordnung im Unterschiede von den ihr übergeordneten und untergeordneten Bereichen der reinen Geistwelt und sinnlichen Naturwirklichkeit, obschon die menschliche Welt und Ordnung zu diesen beiden Bereichen in einem durch die Dialektik des göttlichen Weltgedankens bedingten und zuhöchst in der christologischen Idee sich vermittelnden Nexus steht. Wiewol aber das gesammte geschöpfliche Weltdasein zuhöchst in Christus gefaßt ist, so steht Christus doch in einem specifischen Verhältniß zur sittlichen Ordnung des Menschendaseins als göttliche Urbildung und göttliches Gestaltungsprincip derselben, daher der christliche Sittlichkeitsgedanke sich wesentlich in der Idee Christi als der activen Urbildung des in Gott zu erneuernden und vollendenden gottesbildlichen Menschenwesens abschließt. In der concreten Auffassung des Sittlichen einigen und concentriren sich die beiden in der scholastischen Behandlung der Ethik auseinander-

fallenden Beziehungen des Sittlichen auf die Ratio aeterna und auf das den Dictaten der Ratio aeterna zu unterstellende Object der sittlichen Gestaltungsthätigkeit; als Object dieser Thätigkeit erscheint da eben nur der Mensch selber nach der Totalität seiner inneren und äußeren, seinem freithätigen Thun unterstellten Beziehungen, die Regel der freithätigen Gestaltungsthätigkeit aber ist in der Idee des gottesbildlichen Menschen als concretisirter Apperception der Dictate der Ratio aeterna gegeben. Vasquez[1] spricht wol von einem menschlichen Vermögen der Apprehension der Dictate der Ratio aeterna, als welches er die Ratio superior bezeichnet; indem er aber die menschliche Ratio wesentlich als judicatives Vermögen faßt,[2] spricht er ihr den synthetischen Charakter der dem Unterscheiden und Beziehen vorausgehenden Simplex apprehensio ab, und erkennt demnach in ihr nicht ein Vermögen idealer Apprehension, als welches die Vernunft in die Terminologie der neueren Philosophie eingerückt ist, daher er ihr den Charakter objectiver Vernunftgewißheit abspricht.[3] Ihre Aufgabe ist sonach nicht die Erfassung der Idee der Sittlichkeitsidee als solcher, sondern die Beurtheilung des Verhältnisses der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Objecte des Begehrens mit der rationalen Natur des Menschen. Ob dieses Verhältniß der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung in Wahrheit statthabe, läßt sich in vielen Fällen mittelst der Ratio humana nicht absolut entscheiden; eben deßhalb ist sie aber nur die Regula proxima der menschlichen Handlungen, während die absolute Regel in der Ratio aeterna gegeben ist. Wir folgern aber aus dem Gesagten, daß die Ratio aeterna, welche, sofern sie von Gott oder dem absoluten Geiste unterschieden wird, eine bloße Abstraction ist, in allen jenen Fällen, in welchen die Ratio humana mit absoluter Sicherheit und objectiver Gewißheit jenes Übereinstimmungs- oder Nichtübereinstimmungsverhältniß erfaßt, der menschlichen Ratio immanent ist; und eben diese

[1] In Primam Secundae, disp. 105.

[2] Ratio nostra recte dicitur regula humanarum actionum, nempe proxima, quia ratione nostra discernimus et judicamus, quae sint convenientia et quae decent naturam rationalem, et quae ei dissentanea sint O. c., disp. 58.

[3] Quia humana diligentia non potest omnia sine errore assequi et absque ulla culpa aliquando apprehenditur ut bonum, quod malum re ipsa est, ideo illud in re debet dici naturae humanae convenire aut disconveniens esse, quod per rationem probabilem et diligentem proponitur, sive in re ita sit, sive non Ibid.

Immanenz oder vielmehr förmliche Identität der Ratio humana mit der Ratio aeterna macht das Wesen der menschlichen Vernunft als idealen Apprehensionsvermögens aus, welches zunächst allerdings nur die sittlichen Grundverhältnisse des Menschen zum Apprehensionsobjecte hat, in der sicheren Ergreifung derselben aber auch einen soliden Halt zu einer der sittlichen Idee gemäßen Auffassung und Beurtheilung abgeleiteter und complicirterer Verhältnisse gewinnt, in deren rationaler Zurechtlegung allerdings auch Meinungsverschiedenheiten und Irrthümer zu Tage treten können. Dieß steht im Einklange mit der Lehre des heiligen Thomas, daß der menschliche Intellect wol in der judicativen Thätigkeit des Unterscheidens und Beziehens, nicht aber in der Simplex apprehensio irre gehen könne; nur daß es sich in dem hier gegebenen Falle nicht um die Simplex apprehensio der empirischen natürlichen Wirklichkeit, sondern um die Apprehension jener höheren Wirklichkeit handelt, welche an sich und von Ewigkeit her in Gottes Denken existent (ratio aeterna), durch Verwirklichung der gottgedachten Ideen der Dinge im sittlichen Menschheitsdasein lebendige Wahrheit werden soll. Im Übrigen läßt sich nicht verkennen, daß die von den Scholastikern adoptirte Unterscheidung zwischen Ratio superior und Ratio inferior zur aristotelischen Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens als ein etwas heterogenes Element hinzutritt, dessen Vermittelung mit der aristotelischen Theorie den Scholastikern augenscheinlich Schwierigkeiten bereitete, und eigentlich nur in der Lehre vom sogenannten praktischen Intellecte, in welcher sie zufolge des dem Menschen unläugbar angebornen sittlichen Bewußtseins actuale Bedeutung hatte, in Angriff genommen wurde.

Vasquez[1] macht uns mit den Schwierigkeiten bekannt, welche sich dem scholastischen Denken in der Beantwortung der Frage aufdrängten, ob der Consens zur sündigen That der Ratio superior angehören könne und wirklich angehöre oder nicht. Er fixirt zuerst den von den Scholastikern gemeinhin adoptirten Sinn der augustinischen Unterscheidung zwischen Ratio superior und Ratio inferior,[2] hebt

[1] O. c., disp. 105. — Vgl. Thomas 2, 1 qu. 74, art. 7.

[2] Omnes docent rationem superiorem eam esse, quae rationibus aeternis conspiciendis et consulendis attendit, rationem vero inferiorem, quae ad temporalia solum gubernanda et consideranda deflectitur. Nam Augustinus

sodann hervor, daß beide nicht als zwei gesonderte Vermögen, sondern als zwei Functionen einer und derselben Potenz genommen zu werden pflegen (Portio superior et inferior), daß ferner nach Augustinus selber jede der beiden Portiones rationis dem Gedächtnisse, Intellecte und Willen zuzuweisen sei, daß endlich Augustinus unter Anspielung auf die biblische Erzählung von der ersten Menschensünde der Ratio inferior die Rolle des Weibes, der Ratio superior jene des Mannes im Verhalten zum Sündenreize zuweise; der Ratio inferior falle die Einwilligung in das Gefallen am Reize zur Sünde, der Ratio superior die Einwilligung zum Werke der Sünde zu. Diese Bemerkung Augustin's sucht Thomas dadurch zurechtzulegen, daß er die Ratio superior als die oberste Instanz nimmt, von welcher die definitive Entscheidung des durch die Einwilligung in das Gefallen am Reize des Objectes in's Wanken gebrachten Willens abhänge. Vasquez fühlt sich durch diese Erklärung nicht befriediget; die beiden Einwilligungsacte, welche Augustinus auseinanderhält, sind nicht derart von einander unterschieden, daß der eine ausschließlich der Ratio inferior, der andere der Ratio superior zufallen müßte.[1] Del Vio sucht die von Thomas gegebene Erklärung zu verbessern, indem er die Zustimmung zum Gefallen am Reize mit der Zustimmung zum Werke der Sünde in innere Verbindung setzt; die Ratio inferior habe beziehungsweise an der Ratio superior Antheil, woraus sich erkläre, daß auch bereits die Zustimmung zum Gefallen eine Todsünde sein könne. Mit Letzterem ist auch Thomas einverstanden; da aber bei Augustinus von einer Bezogenheit der Einwilligung in das Ge-

---

Trin. XII, capp. 12 et 14 ait in ratione inferiori scientiam collocari, quae in rebus temporalibus necessaria est, in superiori vero sapientiam, quae graece θεοσέβεια dicitur i. e. cultus Dei, in quem sensum interpretantur illud Job 28 juxta lectionem LXX: Ecce pietas est sapientia, abstinere autem a malis est scientia. L. c.

[1] Quamvis postrema sententia ad supremum tribunal et rationem pertineat, tamen consensus in delectationem et opus ejusdem omnino rationis esse videntur; uterque enim ad rationem inferiorem et ad rationem superiorem pertinere potest. Etenim si quis consentiat in opus nondum consulta aeterna lege, non minus ad rationem inferiorem pertinebit, quam consensus quem eodem modo delectationi praebemus; contra vero, si quis consentiat in delectationem considerata jam lege et regula aeterna, non minus ad rationem superiorem spectabit, quam consensus in opus post considerationem ejusdem regulae. Ibid.

fallen auf die Zustimmung zum Werke der Sünde keine Rede ist, so kommt del Vio dem eigentlichen Sinne der Äußerung Augustin's nicht näher als Thomas. Dasselbe gilt von Conrad Köllin's Erklärungsweise, welcher zwischen der Zustimmung zum Gefallen am sündhaften Reize vor und nach dem Werke der Sünde unterscheidet; die erstere Zustimmung soll der Ratio inferior, die letztere der Ratio superior angehören. Petrus Lombardus, welchem eine Reihe der angesehensten Scholastiker sich anschließt, bezieht Augustin's Unterscheidung zwischen dem Consensus der Ratio inferior und superior auf den Unterschied zwischen läßlicher Sünde und Todsünde. Auch diese Erklärungsweise wird von Vasquez aus mehr als einem Grunde[1] für unzukömmlich und der Ansicht Augustin's widersprechend erklärt. Nach Vasquez ist die wahre Meinung Augustin's diese, daß sowol der Consens zum Gefallen am Reize als auch der Consens zum sündigen Werke der Ratio superior angehöre, wenn er den derselben angehörigen Erwägungen d. i. der Rücksicht auf die Rationes aeternas nachfolgt; der Ratio inferior hingegen, soweit der Mensch bei der Rücksichtnahme auf die dieser angehörigen Relationes temporales stehen bleibt.[2] Da dieses Stehenbleiben eine geflissentliche Ignorirung der Rücksicht auf die Rationes aeternas in sich schließt, so unterliegen die der Ratio inferior angehörigen Consense ebenso, wie jene der Ratio superior der sittlichen Zurechnung, den Fall der Ignorantia invincibilis ausgenommen. Dieser kann aber zum mindesten nicht in Bezug auf die allerallgemeinsten Grundsätze der Moral statthaben; auch in Bezug auf die im Dekalog enthaltenen Vorschriften der natürlichen Moral kann der Mensch sich nicht lebenslänglich im Stande einer entschuldbaren Unkenntniß befinden, da sie der rationalen Natur des Menschen so angemessen sind, daß jedem, der guten Willens ist,

[1] Primo, quia nullus potest esse consensus in peccatum etiam veniale, nisi in ratione superiori. Secundo, quia cum ratio superior repressit delectationem, potius fuit meritum quam peccatum, ut diserte notavit Augustinus de Gen. ad lit. contra Manichaeos. Tertio, quia Augustinus palam loquitur de consensu in delectationem, quae est mortale peccatum. Ibid.

[2] Vasquez beruft sich zum Belege dessen auf Aug. de Genesi contra Manichaeos II, c. 14. Servata comparatione serpentis, mulieris et viri, qua usus est Trin. XII, c. 12, primo, inquit, fit suggestio per cogitationem sive per sensus corporis, et hanc comparat serpenti . . . Mulier tunc gustasse dicitur, vel ratio inferior consensisse, quando sola delectatione ducitur cupiditas h. e. nondum considerata ratione virtutis aut peccati. Ibid.

die Abweichung von derselben als etwas Unerlaubtes sich aufdrängen muß; die Unwissenheit geht da jederzeit auf Rechnung der sittlichen Verderbtheit, aus was immer für individuellen Ursachen diese selber wieder zu erklären sein mag. In Bezug auf jene Vorschriften, welche nicht so unmittelbar wie jene des Dekalogs aus den allgemeinsten moralischen Principien resultiren, sondern entferntere Folgerungen aus denselben sind, kann eine lebenslängliche Ignorantia invincibilis zugestanden werden.[1]

Wenn Augustinus von einer Einwilligung der Ratio superior in das Gefallen am sündigen Reize und in das Werk der Sünde spricht, so setzt er eine Selbstdiremtion der Ratio als erkennender und wollender voraus, welche aus der oben angegebenen Voraussetzung, daß die Ratio alle drei Grundkräfte des seelischen Geistmenschen (Memoria, Intellectus, Voluntas) umfasse, sich erklärt. Es legt sich aber unwillkürlich nahe, daß man den substanziellen Kern des inneren seelischen Menschen nicht in seinen Grundkräften aufgehen lassen könne, daß man vielmehr auf den selbsteigenen Träger derselben zurückgehen, und diesen von den seine Wesensbeschaffenheit charakterisirenden Thätigkeiten des Meminisse, Nosse, Velle zu unterscheiden habe. Und da zeigt sich dann weiter, daß der selbstige Charakter des seelischen Grundwesens sich specifisch im Velle zum Ausdrucke bringe, welches eben hiedurch zu dem das Velle orientirenden Nosse in Gegensatz tritt, indem es in seine Macht gegeben ist, sich entweder dem Nosse gemäß, oder gegen das Nosse (der Ratio superior) zu entscheiden. Augustinus selber vollzieht die Diremtion zwischen dem selbstigen Sein und dem cognoscitiven Wesen der menschlichen Seele, wenn er ihre Vernunftanlage als ein ihr concreirtes Lichtvermögen faßt, und sie dadurch in einen geheimnißvollen Rapport zur Ratio aeterna

[1] Hujusmodi sunt praecepta contra delectationem morosam in materia venerea, unius uxoris et perpetuitatis matrimonii; in qua ignorantia fuisse videtur apud nostros castellanos Rodericus Diaz, dictus a Mauris ob insignem animi fortitudinem Cid, siquidem filias suas abstulit primis maritis et aliis nuptui tradidit . . . Hae conclusiones non sunt adeo manifestae, ut non possint absque culpa ignorari sine specie aliqua probabilitatis, quando cum aliqua peculiari circumstantia occurunt. Vidi ego rusticum aliquem, qui pium existimabat, aegrotum jamjam moriturum, ne diu dolore mortis detineretur, in alteram partem versare, ut citius animam exhalaret, nec unquam id sibi illicitum, imo pium et honestum semper apparuit, quem sane facto sufficienti examine mihi persuasi ignorantia inculpabili laborasse. O. c., disp. 122.

gesetzt sein läßt. Ist nun die zur Ratio aeterna in innerer Beziehung stehende Ratio der menschlichen Seele etwas von derselben Unterschiedenes und doch wieder zum Wesen derselben Gehöriges, so kann sie nichts Anderes als die denkende Selbstbeziehung des selbstigen seelischen Wesens auf die Ratio aeterna und die in derselben enthaltenen göttlichen Ideen der Dinge bedeuten. Soweit sie die gottgedachte Idee des sittlichen Menschen zum Erkenntnißinhalte hat, ist sie das der menschlichen Seele angeborne Sittlichkeitsbewußtsein, welches sich in dem der menschlichen Seele angebornen Sinne für das Edle, Hohe, Reine und Heilige, so wie in der damit verbundenen und ihre himmlische Abkunft bekundenden Scheu vor allem sie Verunreinigenden, so wie ferner in dem in ihr schlummernden Urzuge nach ihrem absoluten göttlichen Ideale bekundet. Sofern dieses dem Menschen angeborne Sittlichkeitsbewußtsein im Lichte der idealen Denkauffassung sich actuirt und zur reflectirten Erkenntniß gestaltet, ergibt sich hieraus der christliche Sittlichkeitsbegriff, welcher nichts anderes als die der gottgedachten Idee des Menschen conforme Erkenntniß der sittlichen Wahrheit ist. Es fehlt bei Vasquez nicht an einer theilweisen anticipativen Apprehension der Begründung des sittlichen Gedankens aus dem geistig erfaßten Menschenwesen; er geht jedoch nicht auf die concrete Beschaffenheit des Menschenwesens ein, sondern bleibt bei dem allgemeinen Gedanken der rationalen Menschennatur als erster unmittelbarer Sittlichkeitsregel stehen, und läßt sich zu einer excessiven Betonung des Unterschiedes zwischen natürlichen und positiven Normen des freithätigen menschlichen Handelns hindrängen.[1] Der Grund

[1] Cum lex aut jus sit regula, cui aequari debent actiones ut justae sint, naturalis lex aut naturale jus erit regula naturalis, quae nulla voluntate sed suapte natura constat. Porro talem esse aliquam legem aut jus, quod nulla voluntate, etiam Dei, constitutum sit, illud maxime confirmat, quaedam ita ex se mala et peccata esse, ut ex nulla voluntate, etiam Dei, eorum prohibitio pendeat . . . verum etiam multa esse ex se mala, ut eorum malitia praecedat secundum rationem omne judicium intellectus divini . . . Consequens est, ut ante omne imperium. ante omnem voluntatem imo ante omne judicium sit regula quaedam actionum, quae suapte natura constet, sicut res omnes suapte natura contradictionem non implicant. Haec autem non potest alia esse, quam ipsamet rationalis natura ex se non implicans contradictionem, cui tanquam regulae et juri natnrali bonae actiones conveniunt et aequantur, malae autem dissonant et inaequales sunt, quamobrem

dessen liegt darin, daß er, statt das Wesen des Menschen aus der gottgedachten Idee desselben zu verstehen, und auf die durch die gottgedachte Beschaffenheit desselben bestimmte Concretisirung der Darstellung der Menschheitsideen im wirklichen Menschheitsdasein Bezug zu nehmen, in abstracter Allgemeinheit nur die in allen Menschenindividuen dieselbige rationale Menschennatur in's Auge faßt, und von den mit dem Gattungscharakter des Menschenwesens gegebenen concretisirenden Bedingungen der socialen und historischen Existenz des Menschen wegsieht, und überdieß die Rationalität des Menschen als etwas seinen Erklärungsgrund absolut in sich selber Tragendes zu betrachten geneigt ist, als ob die abstracte Regel des Verstandesdenkens etwas absolut Höchstes wäre. Wir sind indeß weit davon entfernt, Vasquez aus dieser seiner geistigen Haltung einen Vorwurf zu machen; wir begreifen vielmehr, daß ein energisches Denkstreben in einem Zeitalter, in welchem das von der empiristisch-objectivistischen Auffassung niedergehaltene ideale Vernunftdenken noch nicht zum Durchbruche gelangt war, zu dieser Einseitigkeit abirren mußte. Heute wissen wir, daß sich der Gegensatz von natürlichem und positivem Gesetze in der Idee des Menschen als Socialwesens und Geschichtswesens vermittelt, daß es außer der Offenbarung der Ratio aeterna in der individuellen Einzelvernunft auch eine Offenbarung derselben in der historischen Gesammtvernunft gibt, und zufolge der im gottesbildlichen Wesen des Menschen begründeten Correlation zwischen Göttlichem und Menschlichem auch göttliches und menschliches Gesetz innerlich aufeinander bezogen sind, und wie das erstere durch seine Congruenz mit dem gottgedachten Wesen des Menschen sich als menschlich wahr bekundet, so umgekehrt das letztere aus seiner Congruenz mit der göttlichen Vernunft und dem göttlichen Willen sich bewahrheitet. Auch bei Vasquez klingen einzelne Äußerungen an die Immanenz des Logos in dem nach sittlichen Normen geregelten Zeitdasein der Menschheit an;[1] wollte er aber mit diesem Gedanken völlig Ernst machen, so mußte er auch das menschliche Vernunftdenken in

et illae bonae, hae autem malae dicuntur. O. c., disp. 150. Vgl. die von Suarez dagegen gerichteten Bemerkungen in meiner Schrift über Fr. Suarez II, S. 245.

[1] Est igitur ratio aeterna quaecunque lex naturalis vel positiva, divina vel humana, denique omnis ratio secundum virtutem; nam et ipsa virtutis honestas dicitur esse secundum legem aeternam. O. c., disp. 105.

eine innere Beziehung zum göttlichen Erleuchter der menschlichen Seelen gestellt denken, und in dieser Beziehung die unbestreitbare Wahrheit der rationalen Vernunfterkenntniß begründet erkennen. Damit hätte er auch die Haltpuncte zur Erkenntniß der wahrhaften Objectivität der menschlichen Vernunfterkenntniß gewonnen, welche Objectivität freilich nur dann vorhanden ist, wenn es ein das Wesen der Dinge geistig ergreifendes Erkennen gibt, während sich das Vernunfterkennen nach Vasquez' Auffassung auf die Erfassung der logistischen Beziehungen zwischen Subject und Object des menschlichen Erkennens beschränkt, und deßhalb in seinem Hinausstreben über den Denkstandpunct eines empiristischen Realismus in einem geistigen Subjectivismus befangen bleibt. Daraus erklärt sich denn auch der sogenannte Moralismus seiner Vernunftanschauung, die eben nur auf die Erkenntniß der sittlichen Wahrheit sich beschränkt, ohne diese aus der Wesenserkenntniß der Dinge zu begründen, und der von ihm mit Vorliebe in den Vordergrund gestellte Zusammenhang der Theologie mit der moralphilosophischen Erkenntniß, welcher den Mangel einer speculativen theologischen Erkenntniß zu decken hat.

Vierter Abschnitt.

Die Rechts- und Gesetzeslehre der spanischen und portugiesischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts.

Unter den theologischen Bearbeitern der Rechts- und Gesetzeslehre sind Dominicus Soto, Molina und Suarez hervorzuheben, welchen nebstdem der Jesuit Joh. Mariana bezüglich seines Buches de Rege et regis institutione anzureihen ist.

Soto's und Molina's Werke de Jure et Justitia wuchsen aus der Commentirung der von der Virtus justitiae handelnden Partien der Secunda Secundae heraus, und gestalteten sich zu selbstständigen Werken dadurch, daß die Untersuchungen über die Justitia mit der in der Prima Secundae enthaltenen Lehre vom Gesetze in Verbindung gebracht und zu einem Ganzen vereiniget wurde. Soto's zehn Bücher de Jure et Justitia[1] handeln: I de lege in communi; II de lege divina; III de jure qua objecto justitiae; IV de praeambulis ad justitiam commutativam (scil. de dominio et restitutione); V de injustitia quae ex injuriosa actione enascitur; VI de usuris et contractibus; VII de voto; VIII de juramento; IX de decimis et simonia; X de statu, ordine atque residentia praelatorum ac de horis canonicis. Wie er selber bekennt, sind die letzteren Bücher spätere Zugaben zur ersten ursprünglichen Bear-

[1] Siehe oben S. 10, Anm. 4. Wir benützen die Venetianer Ausgabe vom Jahre 1594.

beitung des Werkes;[1] er rechtfertiget diese Zugaben dadurch, daß das in den letzten vier Büchern Enthaltene wenigstens beziehungsweise zur Lehre de justitia gehöre und in einem engeren Verbande mit derselben stehe als mehreres andere gleichfalls dahin Gehörige, was zur Vermeidung einer übermäßigen Stoffanhäufung bei Seite gelassen worden sei. Ein streng wissenschaftliches Ganzes und eine erschöpfende Behandlung der moraltheologischen Lehre de Jure et Justitia wird sonach in diesem Werke nicht geboten; der Hauptzweck desselben ist vielmehr, die correcte thomistische Auffassung seines Objectes zum Ausdrucke zu bringen.

Soto bezeichnet als das eigentliche Object seiner Arbeit die Virtus justitiae, welche sich nicht ohne Beziehung auf den Begriff des Jus entwickeln lasse. Das Jus fällt aber unter den doppelten Gesichtspunct einer Regula rationis, nach welcher sich das richtige Gleichmaß (aequitas) der menschlichen Verhältnisse bestimmt, und sodann dieses Gleichmaßes selber als der Justitia in rebus. Daraus erklärt sich der innere Zusammenhang und die wesentliche Zusammengehörigkeit der beiden Lehren de Lege und de Justitia.

Die Lehre vom Gesetze im Allgemeinen betrifft den Begriff, die Wirkungen und Acte des Gesetzes als solchen. Im Begriffe des Gesetzes liegt es, eine Proportio universalis und ein Dictamen rationis practicae zu sein, welches dem der gesetzlichen Norm unterstellten Menschen per modum habitus inhärirt. Die Bestimmung des Gesetzes ist, die Handlungen der ihm unterworfenen Menschen mit Beziehung auf das Bonum commune zu regeln; daher die Gesetze nur entweder von der Communität selber oder von Demjenigen, welcher ihr vorsteht und berufsmäßig für ihr Wohl Sorge trägt, ausgehen können. Kein Gesetz verbindet früher, als es feierlich verkündet ist; nach seiner Verkündigung ist es aber auch für Jene verbindlich, welche ohne Schuld des Gesetzgebers nicht zur Kenntniß desselben gelangt sind. Die vier wesentlichen Acte des Gesetzes sind Gebieten, Verbieten, Erlauben, Bestrafen. Es gibt vier Hauptarten der Gesetze: Lex aeterna, Lex naturalis, Lex humana, Lex divina. Von

[1] Mit dem Inhalte der ersten sechs Bücher des Werkes Soto's decken sich Bannez' Decisiones de Jure et Justitia, welche jedoch kürzer gefaßt und ausschließlich in der Form eines Commentars zum Texte der de Virtute justitiae handelnden Quästionen der Secunda Secundae (siehe oben S. 9) gehalten sind.

diesen vier Arten der Gesetze sind das erste, zweite und vierte unmittelbar, das dritte mittelbar auf Gott als obersten Gesetzgeber zurückzuführen. Die Lex aeterna ist die im göttlichen Verstande existente auctoritative Norm der göttlichen Weltordnung; die Lex naturalis ist die von Gott dem menschlichen Geiste eingeprägte Norm des richtigen Handelns d. i. die dem Menschen von Natur aus eignende Kenntniß der obersten und allgemeinsten Principien seines moralischen Thuns und Handelns; die Lex humana ist die mittelst jener Principien vom Menschen selbst in Kraft göttlicher Ermächtigung construirte und den variablen zeitlich-örtlichen Bedingungen und Angelegenheiten der socialen Menschenexistenz angepaßte Norm des menschlichen Gemeinschaftslebens. Da die Lex humana nur auf die natürliche Glückseligkeit abzweckt, der Mensch aber die übernatürliche Glückseligkeit als letztes und höchstes Ziel seines Handelns anzustreben berufen ist, so bedarf die Lex humana einer Ergänzung durch die Lex divina, deren Gebote dem menschlichen Thun und Streben die Richtung auf das übernatürliche Strebeziel desselben ertheilen. Die Lex aeterna ist der Urquell aller anderen Arten von Gesetzen; sie ist keine Lex lata, sondern eine Lex ferens, keine Lex impressa, sondern eine Lex imprimens, sie hat die Bedeutung eines Lichtes, an welchem die übrigen Arten der Gesetze nach ihrer Weise participiren, die Lex naturalis als Lux naturalis, die Lex humana als eine Derivation der Lux naturalis in die zeitlich-irdische menschliche Gesellschaftsordnung, die Lex divina als ein übernatürlich eingegossenes Erkenntnißlicht.

Die Lex naturalis ist dem Menschen habituell eigen, aber nicht in der Form eines essentiellen Habitus, in dessen Begriff es liegt, eine inclinative Macht zu sein; diese letztere ist vielmehr in der Synderesis gegeben, von welcher die natürlichen Impulse ausgehen, dem in der Lex naturalis dem Menschen habituell eignenden Dictamen rationis practicae Folge zu geben. Obschon die Lex naturalis mehrere Vorschriften in sich schließt,[1] so ist sie doch mit

[1] Principia naturalia sunt illa quae natura nobis impressit; natura autem hominis ex pluribus partialibus constat. Est enim ens, quae utique natura communis illi est cum universis rebus. Mox est cum viventibus vivens, deinde inter animalia animal, ac demum homo; ergo secundum omnes hos naturae gradus peculiaria habet prima praecepta. E. g. quatenus est ens, hoc est generalissimum praeceptorum: Bonum est expetendum, malum autem

Rücksicht auf ihr Endziel, das Bonum in genere, eine Lex una, als welche sie auch im römischen und kanonischen Rechte betrachtet wird. Nur da und insoweit, als dieses Bonum in genere nicht beachtet wird, bleibt man bei einer Mehrheit der Principia naturalia stehen.[1] Obschon alle menschlichen Tugenden der menschlichen Natur conform sind, so fallen doch nicht alle unter das Naturgesetz; die durch die Lex humana auferlegten Verpflichtungen fließen vielfach nicht unmittelbar aus den Principien der Lex naturalis, sondern ergeben sich erst mittelbar aus der Anwendung derselben auf gegebene Verhältnisse, durch deren Verschiedenheit und Veränderlichkeit auch die Lex humana vielfach zeitlich-örtlichen Modificationen und Wandlungen unterworfen ist. Die Lex naturalis selber ist an sich zwar sowol in ihren ersten Principien als auch in den aus denselben sich ergebenden Folgesätzen unabänderlich; nicht allwärts aber war und ist die richtige Kenntniß der natürlichen Folgesätze der allwärts anerkannten Principien der Lex naturalis vorhanden, oder es wird die Anwendung der wirklich vorhandenen Erkenntniß durch bestimmte zufällige Umstände erschwert oder völlig gehemmt. Der Möglichkeitsgrund der Defecte der Erkenntniß sowol als auch der Anwendbarkeit

---

respuendum et refugiendum . . . Mox quia primum naturalium bonorum est esse, inde statim cadit particularius aliud principium, quod est: Esse proprium cuique conservandum est; omnia enim appetunt se conservare suisque contrariis obsistere . . . Deinde derivatur aliud principium legis naturae ac praeceptum hominis, in quantum est animal, quod in commixtionem masculi et foeminae attinet; hic enim existit animantibus peculiaris modus conservandi speciem . . . Ex his demum trahitur aliud principium hominis inquantum est rationalis, qua utique ratione inclinationem habet ad cognitionem Dei et virtutis bonum. Ex quo rursus ei convenit appetentia ad societatem et civilitatem, unde illud: Id facias aliis quod tibi vis fieri, idque ne facias, quod non tibi vis fieri. In summa, generalissimum illud: bonum est appetendum ac malum repudiandum, in homine fit peculiare legis naturalis principium, scil. honestum virtutis bonum exoptandum et amplectendum, contrariumque vitiorum malum repellendum, ut ad felicitatem perveniatur. O. c., Lib. I, qu. 4, art. 2.

[1] Isidorus (ut habetur dist. 1 can. jus naturale) nihil de generalissimo meminit, quod rebus universis commune est, sed de illo tantum, quod est commune omnium nationum, ut viri et foeminae conjunctio. Quamvis et hoc certius docuit Jus civile (instit. de pr. nat. et ff. de just. et jure), scil. jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit; doctrinam enim naturalem appellat instinctum a natura inditum. L. c.

der abgeleiteten Sätze der Lex naturalis erklärt sich aus dem Unterschiede der Objecte der praktischen Erkenntniß von jenen der speculativen Erkenntniß.[1]

Die Nothwendigkeit positiver menschlicher Gesetze als Ergänzungen der Lex naturalis wurzelt einerseits in der Nothwendigkeit einer Verdeutlichung und weiteren Entwickelung der Lex naturalis durch die discursive Denkthätigkeit des Menschen, andererseits in der Beschaffenheit der menschlichen Lebensverhältnisse. Sie ergibt sich weiter aus dem keimartigen Charakter der Vorschriften der Lex naturalis, welche zur fruchtreichen Entwickelung einer geregelten Ordnung der äußeren Daseinsverhältnisse bedürfen. Endlich ist im Stande der gefallenen Natur auch der Gebrauch der mit dieser Ordnung verbundenen Coercitivmittel nicht zu entbehren. Jedes gerechte menschliche Gesetz ergibt sich als ein Ausfluß aus dem natürlichen Gesetze, sei es in Form einer Schlußfolgerung oder einer concreten Determination der generellen Exigenzen der Lex naturalis. Die Eigenschaften, welche ein menschliches Gesetz an sich haben soll, hat Isidor vollkommen richtig angegeben;[2] nicht minder ist die von ihm aufgestellte Eintheilung des Jus humanum in das Jus gentium und Jus civile maßgebend, deren ersteres durch Ratiocination, letzteres durch concrete Determinationen aus dem Jus naturale abgeleitet ist.[3] Die menschlichen Gesetze müssen so allgemein gehalten sein, als es die Rücksicht auf das von ihnen bezweckte Bonum commune fordert; sie verbieten ferner nicht alle unerlaubten Handlungen, sondern nur

---

[1] Ratio speculativa, quia circa necessaria ut plurimum ac potissimum negotiatur, puta circa ea quae nequeunt aliter se habere, absque ullo defectu veritatem comperit in conclusionibus, quam in principiis intuebatur. In ratione autem practica ex necessariis principiis discurritur ad contingentia, in quibus actiones humanae constitunt, necesse est quandoque defectus contingere, ac tanto plures, quanto inferius ad particularia descenditur. O. c. I, qu. 4, art. 4.

[2] Erit, inquit, lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum patriae consuetudinem, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid propter obscuritatem captatorie contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta. O. c. I, qu. 5, art. 3.

[3] Jus naturale absque ulla ratiocinatione scriptum est in mentibus nostris; jus autem gentium naturali ratiocinatione absque hominum conventu et longo consilio inde elicitum, jus autem civile arbitratu hominum in unum coeuntium concilium constitutum. O. c. I, qu. 5, art 5.

diejenigen, welche gemeinschädlich sind, sie gebieten keinen einzigen besonderen Tugendact als solchen, obwol es keine Art von Tugend gibt, deren Acte nicht auf irgend eine Weise durch die menschlichen Gesetze anbefohlen würden. Jedes giltige menschliche Gesetz, mag es von der geistlichen oder weltlichen Gewalt erlassen sein, verpflichtet im Gewissen.[1] Ein ungerechtes Gesetz kann die Gewissen nicht binden; einem Gesetze, welches dem Bonum humanum widerstreitet, hat man so weit zu gehorchen, als die Pflicht, Ärgerniß zu vermeiden, es fordert; widerstreitet es dem Bonum divinum, so muß ihm der Gehorsam versagt werden. Alle mit einer Strafandrohung verbundenen Gesetze verpflichten im Gewissen; reine Pönalgesetze gibt es nicht.[2] Ein Pönalgesetz verpflichtet nicht zur Übernahme der Strafe vor der richterlichen Zuerkennung derselben, wofern nicht das Gesetz den Zuwiderhandelnden ipso facto der Strafe verfallen erklärt, was bei kirchlichen Excommunicationsandrohungen in der Regel der Fall ist. Zum Gehorsam gegen ein menschliches Gesetz sind alle Diejenigen verpflichtet, welche der Macht des Gesetzgebers unterworfen sind; auch der Gesetzgeber selber ist durch das von ihm erlassene Gesetz gebunden, obwol er der Coercitivgewalt desselben nicht unterworfen ist; dieser sind auch die Gerechten durch ihre Tugendgesinnung entrückt. Wenn ein Gesetz in Folge besonderer außergewöhnlicher Umstände mit dem Gemeinwohle confligirt, so hört es auf zu verpflichten, obschon in einem solchen Falle nach Thunlichkeit die Enthebung von der Pflicht des Gehorsams nach-

---

[1] Soto nimmt hievon Anlaß zu einer Polemik gegen Gerson: Sustinet tract. de vit. spir. lect. 4 opinionem de hac re singularem; nempe quod nulla lex neque civilis neque ecclesiastica, imo neque naturalis vim habet obligandi in conscientia ad culpam, sed sola lex divina est quae obligat, humana vero inquantum est illius interpres . . . Ratio illius est, quia sicut nemo nisi solus Deus potest conferre gratiam, ita neque illam auferre, atque adeo neque obligare ad culpam, per quam tollitur . . . Ad argumenta Gersonis facile est respondere: Etenim licet Deus solus gratiam conferat, non tamen ipse aufert, sed nos per scelera nostra; et ideo nihil obstat, quominus homines ex sua ipsius institutione leges constituant, quarum transgressores de gratia ejus decidant, eo quod suis ministris non obtemperaverunt, ob idque, quam homines nequeunt aeternam poenam infligere, ipse veluti summus omnium judex infligat. O. c. I, qu. 6, art. 4.

[2] Nihil habere potest rationem poenae, nisi ubi subest culpa; sed absente culpa id quod fert imaginem poenae, potius erit pretium vel pactum vel quid aliud. O. c. I, qu. 6, art. 5.

gesucht werden soll. Die Abänderung von Gesetzen ist zwar erlaubt, soll jedoch nur dann statthaben, wenn die heilsamen Folgen der Abänderung die mit der Abänderung verbundenen Nachtheile ausreichend vergüten. Dispensationen vom Gesetze können von dem Leiter der Rechtsgemeinschaft ohne Sünde nur dann und insoweit ertheilt werden, als das Gemeinwohl darunter nicht leidet. Hergebrachte Gewohnheiten können ohne Zustimmung des Regenten nicht Gesetzeskraft erlangen; es darf durch ihre Anerkennung dem positiven Gesetze nicht derogirt werden, es wäre denn, daß sie durch ihre Rationalität hinlänglich gerechtfertiget und in Kraft der Verjährung zu legitimer Geltung gelangt wären.

Die Lex divina scheidet sich in die Lex Vetus und Lex Nova, welche beide nicht zwei von einander verschiedene Species constituiren, sondern als unvollkommene und vollkommene Ausgestaltung derselben Species sich zu einander verhalten. Die Lex Vetus richtete das menschliche Streben auf das übernatürliche Ziel des zeitlichen Erdenmenschen, obwol es zu demselben hinzuführen aus sich selbst die Kraft nicht hatte, da der Mensch nicht durch die Werke des Gesetzes gerechtfertiget wird, sondern einzig in Kraft der Gnade ein Gerechter vor Gott ist. Sie steht der Lex Nova ferner darin nach, daß sie, obwol sie gleich der Lex nova unmittelbar Gott selber zum Urheber hat, von Gott doch nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung der Engel kundgegeben wurde. Daß sie nicht der gesammten Menschheit, sondern nur einem einzigen Volke verkündet wurde, erklärt sich aus den Zwecken der göttlichen Heilsökonomie; die übrigen Völker waren durch die gnadenvolle Auserwählung des Volkes Israel nicht benachtheiliget, da es vor und während der Zeit der Herrschaft des Gesetzes möglich war, in treuer Befolgung des Naturgesetzes, wenn auch nicht in Kraft dieser Befolgung das Heil zu erlangen. Die Lex Vetus ist ihrer Substanz nach Moralgesetz, zu welchem sich das Ceremonialgesetz und Judicialgesetz als nähere Determinationen seines Inhaltes in Bezug auf das doppelte Verhältniß des Menschen zu Gott und zum Nächsten verhalten. Der Inhalt des Moralgesetzes sind die aus den obersten Principien des natürlichen Gesetzes abgeleiteten Dictamina juris naturae, welche in Form von Conclusionen sich ergeben, während Ceremonial- und Judicialgesetz als specifische Determinationen der Dictamina zum Moralgesetz hinzutreten. Die einzelnen Bestimmungen des Moralgesetzes ergeben sich in dreifach abgestufter Ordnung aus

den obersten Principien des Jus naturae, einige unmittelbar, andere mittelbar in Folge der auf sie unabweislich hinleitenden Ratiocination, jene der dritten Ordnung aber in Folge dessen, daß göttliche Erleuchtung auf sie hinführt. Von der Lex humana unterscheidet sich die Vetus lex divina dadurch, daß sie nicht bloß die Acte der Gerechtigkeit, sondern die Acte aller Tugenden im Auge hat und gleichmäßig berücksichtiget; sie fordert aber nicht alle derselben mit gleicher Strenge, sondern befiehlt nur jene, welche zur nothwendigen Ordnung der Vernunft gehören, als unerläßliche Leistungen an, während sie die übrigen bloß in Form eines Rathes anempfiehlt. Von den moralischen Vorschriften der Lex Vetus sind nur jene des Dekalogs auf die durch die Engel vermittelte Gottesoffenbarung zurückzuführen, die übrigen hat Gott durch Moses erlassen. Die ersteren sind absolut indispensabel, letztere insoweit dispensabel, als sie nicht implicite in den ersteren enthalten sind.

Die Lex Nova unterscheidet sich von der Lex Vetus dadurch, daß sie nicht auf steinerne Tafeln eingegraben, sondern den Glaubenden in's Herz geschrieben ist, sofern nämlich denselben durch die Heilsgnade Christi die Zustimmung zum lebendigen Wahrheitsworte der neutestamentlichen Gottesoffenbarung auf übernatürliche Weise eingezeugt, und zugleich auch durch die mit der Heiligungsgnade eingegossene Charitas die Kraft zur Erfüllung des von Christus verkündeten neuen Gesetzes verliehen ist. Auch die Gerechten der Alten Zeit vor und während der Herrschaft der Lex Vetus konnten in Kraft des auf Christus hinweisenden Verheißungsglaubens und der Gnade des heiligen Geistes vor Gott Gerechtigkeit erlangen; es war ihnen aber nicht, wie uns Christen das Gesetz der Gnade, sondern nur das natürliche Gesetz in's Herz geschrieben, und die ihnen gebotenen Mittel und Hilfen des Heiles im Verhältniß zu jenen, die uns Christen geboten sind, doch nur unvollkommen und aus sich allein unzureichend. Die Lex Nova erweist sich nach dieser Seite als die Complirung der Lex Vetus; sie actuirt den in der alttestamentlichen Heilsordnung präfigurirten und angestrebten Zweck der Hinführung zur Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Der mit der Lex Vetus verbundene Geist der Freiheit und Innerlichkeit brachte es mit sich, daß bloß die mit den Sacramenten als sichtbaren Gnadenmitteln gegebenen gottesdienstlichen und moralischen Acte Gegenstand unmittelbarer göttlicher Anordnung waren, und alles übrige auf das gottesdienstliche Leben und

auf die disciplinäre Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft Bezügliche dem Ermessen der die christliche Gesellschaft leitenden geistlichen und weltlichen Gewalten anheimgegeben wurde; daß ferner auf die Erfüllung des christlichen Gesetzes dem Geiste nach gedrungen wird und den in der Lex Vetus anempfohlenen sittlichen Räthen, welche bereits die Lex naturalis in sich schließt, Räthe höheren Ranges mit Bezug auf die Förderung des supranaturalen Gnadenlebens beigefügt wurden.

Das Gesetz ist seinem Begriffe nach eine Regel des richtigen Gleichmaßes; das richtige Gleichmaß selber ist das Jus als Object der Virtus justitiae oder als Dasjenige, was durch die Virtus justitiae in der realen Ordnung der Dinge constituirt wird. Denn dadurch unterscheidet sich die Tugend der Gerechtigkeit von allen übrigen Tugenden, daß in diesen die Rectitudo operis nach dem Verhältniß des Opus zur Person des Handelnden, in der Gerechtigkeitstugend aber nach dem Verhältniß des Handelnden zu einem Anderen sich bestimmt. Entspricht der Handelnde in seinem Verhältniß zu einem Anderen der Regel des richtigen Gleichmaßes, so ist sein Handeln ein gerechtes, obschon es vielleicht der in den übrigen Tugenden geforderten Rectitudo operis aus Mangel der gesollten ächt sittlichen Intention entbehrt. In der Virtus justitiae handelt es sich aber um das Jus per se und um das Justum in rebus als specifisches Object der Gerechtigkeitstugend, während man bei den übrigen Tugenden nicht von einem Objecte im eigentlichen Sinne, sondern nur von einer Materia circa quam sprechen kann.[1] Das Jus scheidet sich primär in das natürliche und in das positive Recht;[2] letzteres zerfällt in das Jus humanum, Jus gentium und Jus divinum. Daß das Jus gentium dem positiven Rechte angehöre, wird zwar von Thomas nicht ausdrücklich gesagt, aber unverkennbar insinuirt, und läßt sich aus der Entstehungsart des Jus gentium erweisen.[3] Die römischen

---

[1] Materia fortitudinis est periculum belli, materia temperantiae delectabilia tactus, in quibus virtus medietatem inter duos affectus constituit; sed virtutis justitiae proprie est objectum aequalitas ipsa rerum, in quam virtus tendit, sicut visus in colores. O. c. III, qu. 1, art. 1.

[2] Jus seu justum idem est quod aequale et adaequatum; hoc autem fieri nequit nisi altero duorum modorum, videlicet aut ex natura rerum, aut ex condicto voluntatis. O. c. III, qu. 1, art. 2.

[3] Jus naturale est illud, quod ex rerum ipsa natura adaequatum est et alteri commensuratum. Hoc autem dupliciter contingit: Uno modo secundum ab-

Juristen unterscheiden ausdrücklich zwischen dem Jus naturale als jenem, was unmittelbar die Natur selber alle irdischen Lebewesen lehrt, und zwischen dem Jus gentium, welches nur unter Menschen gilt und durch die menschliche Vernunft festgestellt ist.

Die von den römischen Juristen gegebene Definition der Justitia als des standhaften und beharrlichen Willens, Jedem das ihm Gebührende zu leisten, ist vollkommen angemessen, da sie den Actus proprius der Gerechtigkeit zum Ausdrucke bringt. Die Justitia scheidet sich in die Justitia particularis und generalis; erstere betrifft das Verhältniß des Einzelnen zu jedem anderen Einzelnen, letztere das Handeln jedes Einzelnen mit Beziehung auf das gemeine Beste. Die Justitia generalis, welche auch legalis heißt, hat zu ihrem primären Gerenten den Fürsten als Lenker der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft, soll aber weiter auch selbsteigene Willensstimmung aller Unterthanen des Fürsten sein. Die Justitia particularis zerfällt weiter in die Justitia distributiva und commutativa, deren erstere die geometrische, letztere die arithmetische Proportionalität zur Regel des gerechten Gleichmaßes hat. Man hat eine Materia remota und proxima der Justitia distributiva und commutativa zu unterscheiden; erstere ist beiden gemein,[1] letztere in beiden verschieden.[2] Die Justitia distributiva hat zu ihrem rechtlich und moralisch unerlaubten Gegensatze die Acceptio personarum, welche Soto in Bezug auf Ämtervertheilung, Rechtsprechung, Steuererhebungen umständlicher er-

---

solutam rerum considerationem, sicuti masculus et foemina absoluta natura sua coaptantur in unum generationis officium, et pater curat filium alere; alio modo quidpiam est alteri commensuratum non secundum absolutam ejus naturam sed in ordine ad certum finem et per certas circumstantias consideratum . . . at vero de rebus in ordine ad finem suum certisque circumstantiis judicare non omnibus animalibus competit (siehe oben S. 164, Anm. 1) sed peculiariter homini ratione virtutis, cujus est unum ad aliud conferre. Ibid.

[1] Materiae remotae harum virtutum sunt tam personae inter quas, quam res in quibus fit distributio et commutatio; haec autem eadem sunt. Fit enim tam distributio quam commutatio exteriorum rerum nempe frumenti, vini, olei et pecuniae inter eosdem cives. O. c. III, qu. 5, art. 3.

[2] Materia proxima est rerum usus. Constat distributivam justitam dirigere usum illum, qui est res adjudicare civibus ratione debiti, non quod proprium erat singulorum, sed quod erat totius reipublicae, ad quam functionem alia ratio exigitur, aliaque existit difficultas, quam in commutativa. Facultas autem commutativae est usum rerum moderari in reddendis debitis singulorum peculiaribus. Ibid.

örtert, und zugleich darlegt, inwieweit diese Functionen der Justitia commutativa angehören. Die Auseinandersetzung der Lehre von der Justitia commutativa wird durch die Erörterung des Jus dominii und der Restitutionspflicht eingeleitet, und unter Bezugnahme auf die wesentlichen Arten der Schädigungen, welche in genere justitiae commutativae möglich sind, durchgeführt. Soto unterscheidet primär zwischen Schädigungen, welche außer und in dem freiwillig gesuchten Tauschverkehre mit Anderen erlitten werden können. Die Schädigungen ersterer Art können die Integrität der Person, des Eigenthums, der Ehre betreffen; die Schädigungen letzterer Art können in allen Arten von Vertragsgeschäften vorkommen. Es handelt sich aber vor Allem darum, den Begriff einer ungerechten Schädigung festzustellen; so wird z. B. gleich anfangs in Bezug auf die Schädigung an Leib und Leben die Frage erörtert, ob jede Tödtung unerlaubt sei, was natürlich verneint wird. Die Hinrichtung von Übelthätern steht jedoch nur der weltlichen Obrigkeit zu; den kirchlichen Machthabern ist es verwehrt, Todesurtheile zu fällen oder Verbrecher körperlich verstümmeln zu lassen. Das Recht, die Verstümmelung als Strafe zu verhängen, wird durch einen Schluß a majori ad minus gerechtfertiget; das Recht der Verurtheilung zum Tode schließt das Recht in sich, die minder schwere Strafe der Verstümmelung zu verhängen. Den Eltern und Stellvertretern derselben sowie den Dienstherren steht das Recht der körperlichen Züchtigung, nicht aber jenes der Verstümmelung zu. Raub und Diebstahl sind widerrechtliche Schädigungen des Eigenthumsrechtes; im äußersten Nothfalle aber ist es gestattet, sich das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige vom fremden Gute heimlich oder öffentlich anzueignen; denn nach dem Rechte der Natur hat der überflüssige Mehrbesitz der Wohlhabenden die Bestimmung, den Nöthen der Darbenden abzuhelfen. Gewaltsame Hinwegnahme fremden Gutes ist schlechthin unerlaubt; nur der Staat oder der oberste Machthaber im Staate kann, soweit das gemeine Beste es heischt, durch Gewaltzwang die Unterthanen zur Leistung unfreiwilliger Gaben verhalten. Ein Richter handelt nicht ungerecht, wenn er gegen seine selbsteigene sichere Überzeugung auf Grund unabweislicher gesetzlicher Normen des richterlichen Verfahrens einen Unschuldigen verurtheilt; im Gegentheile, es ist ihm gar nicht erlaubt, diesen Normen zuwiderzuhandeln. Ein Angeklagter darf seine Richter in keinem Falle belügen; er ist jedoch nicht schuldig, sein Vergehen Denjenigen zu bekennen, welche nicht seine

gesetzmäßigen Richter sind. Das Recht, Zinsen zu nehmen, wird von Soto insoweit zugestanden, als es sich darum handelt, dem Darleiher den in Folge des Darleihens entgehenden Gewinn oder erwachsenden Nachtheil zu vergüten; Soto unterscheidet indeß zwischen unfreiwilligen und freiwilligen Darleihen, und glaubt nur für den ersteren Fall dem Darleiher die entsprechende Vergütung mit voller Gewißheit zusprechen zu können. Eine von der Rücksicht auf die Vergütung entgehenden Gewinnes oder erwachsenden Schadens absehende Ausbedingung von Zinsen erklärt Soto einfach als Sünde und Verfehlung gegen die commutative Gerechtigkeit.

Soto betrachtet die Virtus justitiae als die wesentliche Form aller Arten des Gerechten; göttliches und menschliches, kirchliches und bürgerliches Recht haben sich dem Begriffe des sittlich Gerechten einzuordnen, und sind ergänzende Bestimmungen desselben. Der allgemeine Begriff des Gerechten ist jener des richtigen Gleichmaßes der Dinge und Verhältnisse innerhalb der menschlichen Daseinswelt; demzufolge hat das Gerechtsein eine absolute Bestimmtheit, durch welche die Virtus justitiae von den übrigen Tugenden sich unterscheidet, indem diese nur die richtige Übereinstimmung des sittlichen Subjectes mit sich selber zum Gegenstande haben. Soto bemüht sich, die objectivistische Auffassung der Gerechtigkeitstugend gegen die Anstreitungen Buridan's zu rechtfertigen, welcher in seinem Commentar zur aristotelischen Ethik gegen die thomistische Auffassung der Virtus justitiae polemisirt. Buridan hält dafür, daß die Rectitudo operis, welche Thomas als specifischen Charakter des der Virtus justitiae gemäßen Handelns urgirt, ein Requisit jedes tugendhaften Handelns sei, mag man die Rectitudo operis mit Beziehung auf die Gesinnung des Handelnden, oder ausschließlich als sachliche Leistung in's Auge fassen. Diese Bemerkung hängt mit anderen Einwendungen Buridan's zusammen, welche sämmtlich darauf abzielen, die von Thomas behauptete specifische Eigenheit der Virtus justitiae in deren Unterschiede von allen übrigen Tugenden als bloße Illusion erscheinen zu lassen; Thomas irre, wenn er nur die Virtus justitiae und nicht auch die Tugenden der Tapferkeit und Maßhaltung im Willen subjectiren lasse, wenn er ferner die Justitia generalis oder legalis, welche doch alle Tugenden umfasse, zu einem specifischen Objecte der Virtus justitiae mache, und wenn er der Virtus justitiae wegen ihrer angeblichen specifischen Objectivität den Vorrang vor den übrigen moralischen Tugenden vindicire. Soto

besteht zunächst auf der Wahrheit des von Buridan angestrittenen Charakters der specifischen Objectivität der Gerechtigkeitstugend;[1] daß in einem weiteren und allgemeineren Sinne alle Tugenden unter den Begriff des Gerechten fallen, gibt Soto gerne zu,[2] nur sei das in diesem Sinne verstandene sittlich Gerechte nicht identisch mit der Justitia generalis oder legalis, unter welche Buridan alle Tugenden subsumiren wolle;[3] und da das in der Justitia legalis als objectives Ziel angestrebte Bonum commune augenscheinlich höher steht, als die in anderen Tugenden angestrebte sittliche Integrität des handelnden Subjectes, so ist damit auch der Vorrang der Gerechtigkeitstugend vor den übrigen moralischen Tugenden erwiesen.[4] An dem Vorrange der Justitia generalis hat auch die Justitia particularis Theil, da es einen höheren Grad von Tugendhaftigkeit bekundet, auf fremdes Wohl, als auf das eigene Wohl bedacht zu sein, und dem Gesetzgeber oder Leiter eines Gemeinwesens vor Allem um die Aufrechthaltung der Gerechtigkeit zu thun sein muß. Auch subjectirt die Gerechtigkeitstugend in einer höheren seelischen Potenz als die beiden anderen moralischen

---

[1] Cum rectitudo justitiae in rebus ipsis natura sua sit reperibilis, qui solvit aequale debito mala intentione et fine, facit quidem opus justum, cum jus alteri tribuat, licet non sit justus. In reliquis vero virtutibus, si unam tollas virtutis circumstantiam, nulla restat moralis rectitudo.

[2] O. c. III, qu. 1, art. 1.

[3] Soto nimmt hievon Anlaß, eine andere Einwendung Buridan's zu entkräften, welcher dafürhält, daß die von Soto dem gerechten Thun zugewiesene Aufgabe: Suum cuique tribuere, nicht den Gesammtinhalt des gerechten Thuns umfasse, welches nach Ulpian drei Hauptpuncte betreffe: Honeste vivere, Neminem laedere, Suum cuique tribuere. Nach Soto ist das Neminem laedere im Suum cuique tribuere enthalten, das Honeste vivere aber nicht ein besonderer Act der Gerechtigkeit, sondern ein Actus generalis omnium virtutum. O. c. III, qu. 2, art. 1.

[4] Natura et charitas, inquit Buridanus, plus inclinat hominem diligere se ipsum quam commune bonum; quodsi pars, puta manus, appetit conservare totum, hoc, inquit, est quia inde dependet sua ipsius conservatio. Est autem hoc philosophiae adulteratio. Imo sagax natura, cui major incumbebat totius cura quam partium, eas propter totius conservationem produxit; quibus ideo instinctum impressit conservandi totum potius quam seipsas. Unde experientia docet, brachium ictum excipere qui in caput dirigebatur, etiamsi ipsius abscissio subsequatur. Quo fit, ut Deus sit a nobis plus quam nos ipsi diligendus, quia est totum respectu nostri, atque rempublicam salvare plus laudis meretur, quam proprium; ac proinde illa virtus praestantior est apud Deum et homines. O. c. III, qu. 2, art. 8.

Haupttugenden, was von Buridan vergeblich in Abrede gestellt wird. Er läßt nicht bloß die Gerechtigkeit, sondern auch die Tapferkeit und Maßhaltung im Willen subjectiren; er zeigt aber damit nur, daß er die Gründe verkennt, aus welchen Thomas die Tapferkeitstugend zu einem inclinativen sittlichen Habitus des Irascibile, die Maßhaltung zu einem inclinativen sittlichen Habitus des Concupiscibile macht, und daß er die Lehre des Aristoteles nicht versteht. Da der Wille seiner Natur nach auf das Bonum proprium des Menschen gerichtet ist, so bedarf er für sich keines inclinativen Habitus zur tapferen und maßhaltenden Anstrebung des Bonum proprium; wol aber ist es nothwendig, daß den ihm untergeordneten Potenzen des Irascibile und Concupiscibile die entsprechenden habituellen Inclinationen ertheilt werden, vermöge welcher sie den Willen in der Anstrebung des Bonum proprium nicht hemmen, sondern vielmehr fördern. Anders verhält es sich mit der pflichtgemäßen sittlichen Rücksicht auf das Bonum alienum, welche dem Willen nicht von Natur aus eigen ist; derselbe ist vielmehr von Natur aus geneigt, die Rücksicht auf das Bonum alienum jener auf das Bonum proprium nachzusetzen, und es kostet ihn in vielen Fällen eine große Selbstüberwindung, auf eine ungeordnete Bevorzugung des Bonum proprium vor dem Bonum alienum zu verzichten. Die sittliche Vermöglichkeit hiezu soll ihm durch den inclinativen Habitus justitiae ertheilt werden; und deßhalb ist dieser Habitus ein specifischer Tugendhabitus des Willens als solchen.

Die von Soto gegen Buridan gerichteten Bemerkungen blieben nicht ohne Erwiderung von Seite Molina's, der in den grundlegenden Auseinandersetzungen seines Werkes de Justitia et Jure[1] die Begriffe von Recht, Gesetz und Gerechtigkeit feststellt. Er ist wol mit Soto in der Auseinanderhaltung der Justitia generalis oder legalis und der Justitia particularis einverstanden,[2] gibt aber nicht zu, daß das der Justitia generalis als Object entsprechende Justum das specifische Object der Justitia als Cardinaltugend sei,[3] und bestreitet daher auch weiter den von Soto darauf gestützten specifischen Unterschied der

[1] Zuerst in 6 Bänden erschienen (1593—1609). Zwei weitere Ausgaben sind die Cölner 1613 f. (2 Voll. fol.) und die Venetianische Ausgabe 1614. Wir benützen die Cölner Ausgabe.

[2] O. c. I, disp. 1.

[3] O. c. I, disp. 2.

Virtus justitiae von den übrigen moralischen Tugenden,[1] trotzdem daß, wie Molina anerkennt, Thomas selber diesen Unterschied festhalte. Molina bekämpft vom Standpuncte seines empiristischen Objectivismus Soto's Bestreben, den Sachinhalt des Rechtes in die Virtus justitiae als Wesensform jenes Sachinhaltes hineinzurücken; er gibt nicht zu, daß wie Soto wolle, der Begriff des Jus aus jenem der Justitia abgeleitet sei,[2] und will, daß an der vom subjectiven Habitus unabhängigen objectiven Gegebenheit des Rechten festgehalten werde.

Das Recht in seiner objectiven Gegebenheit ist auf Gott als Urheber zurückzuführen, welcher unserem Verstande das Vermögen das Rechte zu erkennen eingeschaffen, und die für unseren Verstand gegebene Wirklichkeit der Idee des Rechten gemäß geordnet hat. Darum wird das Jus naturale definirt als dasjenige Recht, welches die Natur selber die Menschen gelehrt hat. Dasjenige, was die Lex naturalis zu thun oder zu unterlassen gebietet, ist seiner Natur nach gut oder böse, während im positiven Rechte der Wille des Gesetzgebers das Gebotene oder Verbotene zu etwas Gutem oder Bösem macht. Indeß gibt es auch im Jus naturale Manches, was durch den Hinzutritt

---

[1] In virtute justitiae medium non sumitur per comparationem ad agentem, sed ex natura rei collatione facta cum altero. Licet autem inter justitiam et reliquas virtutes morales sit praedictum discrimen, in hoc tamen conveniunt, quod sicut in reliquis, ut actus aliquis studiosus sit verusque ac proprius actus illius virtutis, non satis est si attingatur quod vere est medium per comparationem ad eum, qui eum actum elicit, sed ulterius requiritur ut sciens et eligens propter hoc ipsum illum eliciat, sic quoque in virtute justitiae ut actus studiosus sit ad virtutemque justitiae pertineat, non satis est, si vere eo attingatur medium ex natura rei fiatque id, quod in se justum est, sed ulterius requiritur, ut qui eum elicit sciens et eligens propter hoc ipsum eum eliciat . . . . Consonat cum nostra doctrina Aristoteles 5 Ethic. c. 8, dum ait: Si quispiam depositum invitus et ob dimorem reddiderit, non est dicendum, hunc justum aut jus agere. L. c.

[2] Utrum jus a justitia dictum sit, an e contrario justitia a jure? Ulpianus affirmat a justitia dictum esse jus, sumit tamen jus pro legibus arteque boni et aequi. Soto vero contendit, justitiam a jure esse dictam, ut jus idem sit ac justum. Ratio illius est, quoniam habitus sumit nomen ab objecto, et non e contrario. Id tamen ut plurimum non est verum. A visu quippe objectum visibile et a scientia scibile, et non e contrario; quare inde non constat, justitiam dictam esse a jure, contrariumque magis reputo verum. Ibid.

bestimmter Umstände oder durch das positive Gesetz eine Abänderung erleiden, und geboten oder verboten zu sein aufhören kann. Durch das Jus gentium ist die ursprüngliche naturrechtliche Gemeinsamkeit alles Guten aufgehoben und das Eigenthumsrecht festgestellt worden; eben so gründet die Einführung der Sklaverei im Jus gentium, welches durch diese Institution das natürliche Recht den Feind zu tödten milderte, daher man die Sklaverei, soweit sie aus einem gerechten Kriege entsprungen ist, nicht als etwas dem Naturrechte Widerstreitendes bezeichnen kann. Die Bestimmungen des Jus naturale und Jus gentium können durch das Jus civile Zusätze und Einschränkungen erfahren; die Zusätze können in genaueren Determinationen des Jus naturale und Jus gentium, oder in völlig neuen Feststellungen bestehen. Gleiches gilt vom positiven göttlichen Rechte im Verhältniß zum natürlichen und menschlichen Rechte.

Das Recht wird zunächst in das natürliche und positive Recht eingetheilt; das positive Recht zerfällt in das göttliche und menschliche. Das positive göttliche Recht enthält Vorschriften und Anordnungen Gottes und Christi durch Vermittelung der Engel, des Moses und der Apostel in Bezug auf Dinge, welche nicht dem Jus naturale angehören; das menschliche Recht enthält Anordnungen, welche von den hiezu ermächtigten menschlichen Personen nach Art und Beschaffenheit der ihnen von Gott zugewiesenen autoritativen Stellung getroffen werden. Demzufolge gehören auch die von den Aposteln in ihrer Eigenschaft als Vorsteher der Kirchen erlassenen Vorschriften zum Jus humanum, welches somit dreierlei Arten von Recht enthält: Jus gentium, Jus civile, Jus canonicum. Das Jus canonicum hat mit dem positiven göttlichen Rechte die Beziehung seiner Vorschriften auf das supranaturale Ziel des Menschen gemein, unterscheidet sich aber vom positiven göttlichen Rechte dadurch, daß seine Vorschriften menschlichen Ursprunges sind. Die römischen Juristen wissen von keinem übernatürlichem Ziele und von keiner übernatürlichen Ordnung der Dinge, daher es für sie nur drei Arten von Recht gibt: Jus naturale, Jus gentium, Jus civile; auch geben sie über den Sinn der Unterscheidung dieser drei Arten von Recht andere Erklärungen, als die Theologen. Unter dem Jus naturale verstehen sie nämlich das dem Menschen mit allen sinnlichen Lebewesen gemeinsame Recht, unter dem Jus gentium das specifisch unter den Menschen geltende Recht, unter Jus civile das in einem bestimmten besonderen, in sich

geschlossenen Kreise von Menschen geltende Recht. Obschon diese Auffassung und Ableitung der drei Arten von Recht in keinem Widerspruche zur theologischen Erklärung derselben steht, erscheint doch letztere angemessener und minder künstlich, daher ihr der Vorzug vor jener der römischen Juristen einzuräumen ist.

Die Virtus justitiae wird von Molina[1] definirt als derjenige inclinative Willenshabitus, kraft dessen der Mensch jedem Anderen sein Recht zu Theil lassen werden will. Die Virtus justitiae ist nicht die einzige im Willen subjectirende moralische Tugend; auch die Tapferkeit und Maßhaltung, somit jede moralische Tugend, subjectirt im Willen. Der Unterschied derselben von der Justitia besteht nur darin, daß die Justitia direct auf die Gerechtigkeitsleistung gerichtet ist, während die beiden anderen moralischen Tugenden zunächst die Bestimmung haben, die dem Gerechtigkeitswillen widerstrebenden Affecte niederzuhalten und die entgegengesetzten Affecte hervorzubilden und zu fördern; die Materia propria und das eigentliche Object dieser anderen moralischen Tugenden sind aber nicht das Irascibile und Concupiscibile, sondern wie in der Gerechtigkeitstugend die nach Außen zu setzende Leistung des sittlichen Willens. Demnach haben alle moralischen Tugenden die gerechte Leistung zu ihrem eigentlichen Objecte, und so oft diese Leistung fehlt oder das Gegentheil derselben statthat, wird die Justitia legalis verletzt;[2] daher Soto abermals im Irrthum ist, wenn er dafürhält, daß eine formelle Verletzung der Justitia legalis nur dann und insoweit vorhanden sei, als die Rücksicht auf das Gesetz und das Bonum commune absichtlich bei Seite gesetzt werde. Demnach geht die Justitia particularis in der Justitia legalis so völlig auf, daß sie nur begrifflich, nicht aber sachlich von derselben unterschieden ist; der begriffliche Unterschied beider aber muß festgehalten werden, weil die Justitia legalis die Handlungen aller moralischen Tugenden und nicht bloß jene der Justitia particularis umschließt.[3] Wir entnehmen aus dem Gesagten, daß Molina der Gerechtigkeit als subjectiver Form, welcher Soto alles sachlich Gerechte einordnen will, die von Gott unmittelbar oder mittelbar geschaffene

[1] O. c. I, disp. 8.

[2] O. c. I, disp. 9.

[3] Justitia legalis respicit commune bonum reipublicae, ut quam optime se habeat, operaque omnium aliarum virtutum in eum finem refert. O. c. I, disp. 12.

objective Gerechtigkeitsordnung substituirt. Darin ist der principielle Gegensatz der beiderseitigen Rechtsauffassung gegründet, in welchem sich der allgemeine Gegensatz der beiden einander gegenüberstehenden Schulen reflectirt.

Die Justitia particularis zerfällt in die Justitia distributiva und Justitia commutativa. In der von Molina gegebenen Erklärung des Unterschiedes beider tritt wieder die charakteristische Beziehung des Menschen als Subjectes der Gerechtigkeitstugend zur objectiv gesetzten Gerechtigkeitsordnung zu Tage. Die einzelnen Menschenindividuen sind als Subjecte der Gerechtigkeitstugend Theile der Respublica, die ihrem Begriffe nach nichts Anderes als der Inbegriff ihrer constitutiven Theile ist. In der Justitia commutativa kommt nur das Verhältniß zum Ganzen specifisch zum Ausdrucke; dem Einzelnen soll von Seite der Respublica so viel zu Theil werden, als ihm nach seinem Verhältniß zum Ganzen gebührt; wären die Güter der Respublica noch nicht vertheilt, so müßte jedem Einzelnen von denselben so viel zugewiesen werden, als ihm nach seiner Bedeutung für das Ganze gebührt. Daraus erklärt sich die von Aristoteles für die Zutheilungen der Justitia distributiva zum Gesetze gemachte geometrische Proportion, während in jenen der Justitia commutativa, bei welchen nicht das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen in Frage kommt, die arithmetische Proportion die Regel der Zutheilung constituirt. Zufolge des inneren wesentlichen Unterschiedes zwischen den Aufgaben und Functionen der Justitia distributiva und commutativa rechtfertiget sich die thomistische Bezeichnung derselben als zweier unvermischbarer Species infimae, deren Vereinerleiung durch Buridan Molina zurückweist.

Molina setzte sich in seinem Werke de Justitia et Jure zur Aufgabe, die in der Secunda Secundae qq. 57—79 enthaltene Lehre von der Gerechtigkeit im engeren Sinne des Wortes, oder wie Soto sich ausdrückt, von den subjectiven Theilen der Gerechtigkeit zu erläutern; die noch weiter folgenden Erörterungen der Secunda Secundae qq. 80—122, welche von den potentiellen Theilen der Gerechtigkeit handeln, läßt er bei Seite. Sein Werk deckt sich sonach in Bezug auf den Umfang des Lehrinhaltes mit den ersten sechs Büchern des Werkes Soto's; nur gewinnt es eine weitaus größere Ausdehnung durch Aufnahme der ganzen civilrechtlichen Doctrin des römischen Rechtes. Molina rechtfertiget dieses sein Verfahren durch

die praktische Nützlichkeit desselben;[1] ohne Zweifel hatte aber auch seine im Vorstehenden charakterisirte Auffassung der moraltheologischen Lehre von der Gerechtigkeit auf sein Verfahren Einfluß. Ihn interessirte hauptsächlich der Sachinhalt der Lehre von Recht und Gerechtigkeit. Daher ist die erste der sechs Abtheilungen seines Werkes, welche de Justitia in genere handelt, ganz kurz gehalten; der Hauptinhalt der Arbeit ist in folgenden fünf Abtheilungen enthalten, welche sich in folgender Ordnung aneinanderreihen: II de justitia commutativa circa bona externa; III de justitia commutativa circa bona corporis personarumque nobis junctarum; IV de justitia commutativa circa bona honoris et famae, itemque bona spiritualia; V de judicio et executione justitiae per publicas potestates; VI de justitia distributiva. Obschon der civilrechtliche Inhalt die Hauptschwere des Buches ausmacht, werden in demselben doch auch viele Materien des öffentlichen Rechtes abgehandelt, und die principiellsten Fragen des Rechtes und der Politik umständlich erörtert; Molina geht ein auf Untersuchungen über den Ursprung der bürgerlichen Gemeinwesen, über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung, über kaiserliche und königliche Gewalt, über das Verhältniß zwischen weltlicher und kirchlicher Gewalt, zwischen Papst und Kaiser und den übrigen weltlichen Fürsten, über die Majorate (höchst ausführlich und mit besondere Beziehung auf Spanien), über Kriegsrecht und Sklaverei, gleichfalls mit specieller Beziehung auf die in damaliger Zeit auf der pyrenäischen Halbinsel bestehenden Zustände und Verhältnisse.[2] Die damaligen Beziehungen Spaniens

[1] Licet, quae D. Thomas per has 23 quaestiones (2, 2 qu. 57—79) de justitia tradit, sapientissime ut cetera alia dicta sint, ecclesiae tamen utile theologisque pergratum imo necessarium fore judicamus, si rem hanc multo copiosius tractaremus, multa quae D. Thomas de contractibus plerisque aliis rebus praetermisit disputantes. Ita enim fiet ut theologi in enodandis hominum conscientiis passim non haereant, audacioresque proinde aptioresque multo sint ad proximos suos juvandos et a peccatis eruendos, atque ut praelaturis regiminique toti ecclesiae longe evadant utiliores. O. c., prooem.

[2] In Bezug auf das Sklavenwesen vgl. die hieher gehörigen Erörterungen Vol. II, disputt. 32—40: De mancipiis, et primo utrum unus homo in alium comparare possit dominium proprietatis. — Tituli quibus dominium in servos juste comparatur et an infantes eorum, qui in regno Granatensi rebellarunt, juste in servitutem redigi potuerint. — Ex quibus locis mancipia a Lusitanis asportentur. — De mancipiis ex commercio Lusitanorum quid censendum.

und Portugals zu den Bewohnern der von ihnen entdeckten und in Besitz genommenen Länder führten selbstverständlich eine Reihe von Fragen und Erörterungen herbei, welche im Interesse der christlichen Humanität und Gerechtigkeit sich aufdrängten; in dieser Beziehung ist auch eine längere Abhandlung des Franz von Vitoria de Indis noviter inventis[1] bemerkenswerth.

Dem Werke Molina's de Justitia et Jure tritt jenes seines Ordensgenossen Franz Suarez de Legibus zur Seite. Beide theilen sich gewisser Maßen in die Aufgabe, welche Soto in seinem Werke de Jure et Justitia sich setzte, indem er die Lehre de Legibus mit jener von der Virtus justitiae zu einem Ganzen zu vereinigen sich bemühte. Wie nun Molina die Lehre von der Justitia einer gesonderten Behandlung unterzog, so Suarez mit dem gleichen Streben nach einer sachlich erschöpfenden Behandlungsweise die Lehre de Lege,[2] aus deren methodischer Erörterung ein planvoll angelegtes Werk in zehn Büchern von classischem Range und bleibender moraltheologischer Bedeutung herauswuchs. Diese Anerkennung gebührt vor Allem der formellen Behandlung des Stoffes, in welcher Suarez die im Vorausgehenden besprochenen Moraltheologen des 16. Jahrhunderts entschieden hinter sich zurückläßt; das rein Sachliche betreffend werden wir in der Exposition des Inhaltes seines Werkes Gelegenheit finden, uns über seine geistige Haltung auszusprechen. Der Inhalt seines Werkes gliedert sich folgender Maßen: I. De natura legis in com-

— Utrum qui in hoc regno et aliis possident mancipia injuste facta acquiverint, licite ea ratineant. — Utrum mancipiis legitimo titulo in servitutem redactis fas sit fugere ad suos. — Quousque jus dominorum in servos se extendat et an mancipia habere possint rei alicujus dominium. — quibus modis mancipia a servitute liberentur. — Utrum christiana mancipia eorum, qui in tribunali inquisitionis de crimine haerescos aut apostasiae a fide damnantur, libera maneant.

[1] Vgl. Vitoria's Relectiones (siehe oben S. 10, Anm. 5), Relectio quinta: De titulis non legitimis, quibus barbari novi orbis venire potuerint in ditionem Hispanorum. Daneben weiter Relectio sexta: De jure belli Hispanorum in barbaros.

[2] Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in X Libros distributus. Coimbra 1612. (Betreffs weiter folgender Editionen dieses Werkes siehe meine Schrift über Franz Suarez I, S. 93, Anm. 6.) Über die an Suarez und Molina sich anschließende Entwickelung der naturrechtlichen Doctrin im Jesuitenorden vgl. Fr. Suarez II, SS. 244 ff., und meine Geschichte der kathol. Theologie SS. 149 ff.

muni. II. De lege aeterna, naturali et jure gentium. III. De lege positiva humana secundum se et prout in pura hominis natura spectari potest, quae lex etiam civilis dicitur. IV. De lege positiva canonica. V. De varietate legum humanarum et praesertim de poenalibus et ediosis. VI. De interpretatione, mutatione et cessatione legum humanarum. VII. De lege non scripta, quae consuetudo appellatur. VIII. De lege humana favorabili seu de privilegio. IX. De lege divina positiva veteri. X. De lege nova divina.

In den grundlegenden allgemeinen Erörterungen handelt es sich für Suarez um Feststellung der Begriffe von Gesetz und Recht. Die von Thomas[1] gegebene Definition des Gesetzes als einer Regel und Richtschnur des Thuns und Handelns scheint ihm zu weit zu sein; er restringirt den Begriff des Gesetzes auf jenen einer Regel und Richtschnur der moralischen Handlungen. Es seien zwar alle Opera rationis einer Regel unterworfen; aber das regelrechte Thun in Vollbringung der Opera rationis bewirke doch nur, wie Thomas selber bemerkt, eine Rectitudo secundum quid, nicht die Rectitudo in absolutem Sinne oder moralische Rectitudo. Ferner falle auch nicht jede moralisch gute Handlung unter die Richtschnur des Gesetzes, sondern nur die gebotene moralische Handlung; rücksichtlich der bloß gerathenen guten Handlung gibt Suarez zu, daß sie in Bezug auf die Art ihrer Ausführung einer moralischen Regel unterliege. In diesem Sinne anerkennt er den von Thomas ausgesprochenen Satz, daß jede menschliche Handlung, um gut zu sein, der Lex aeterna conform sein müsse. Hiezu ist nun allerdings zu bemerken, daß der von Suarez acceptirte Satz nicht bloß in jener Beschränkung, in welcher ihn Suarez anerkennt, sondern auch in dem weiteren, von Thomas gemeinten Sinne wahr ist; die Lex aeterna faßt als göttliches Gesetz der moralischen Ordnung nicht bloß den gesollten Modus der Befolgung der evangelischen Räthe, sondern auch das gesollte, weil zur sittlichen Ordnung gehörige Vorhandensein von Befolgern der evangelischen Räthe in sich. Damit verificirt sich die zum Wesen eines Gesetzes gehörige Bestimmung für eine Communitas und die Abzweckung derselben auf das Bonum commune in einem höheren ideellen Sinne, sofern nämlich die gottgewollte sittliche Communitas

[1] 2, 1 qu. 90. art. 1.

außer Jenen, welche den Pflichten der sittlichen Gerechtigkeit im Betriebe der Angelegenheiten des thätigen Weltlebens zu genügen haben, auch Solche in sich fassen soll, welche sich unter Verzicht auf die erlaubten Freuden und Genüsse des thätigen Weltlebens unmittelbar und ausschließlich der Pflege des sittlichen Vollkommenheitsstrebens widmen, und damit die Summe des im sittlichen Menschheitsdasein möglichen sittlich Guten ergänzen und vervollständigen. Diese Auffassung der sittlichen Ordnung hat ihren speculativen Rückhalt in der gottgedachten Idee der Menschheit als eines organischen Ganzen, dessen concrete Diversificationen in der zeitlich irdischen Entfaltung des gottgedachten Organismus des Menschheitslebens auseinandertreten, und aus der Idee des Menschen als Vernunft- und Gattungswesens zu verstehen sind. Da aber die Idee des Menschen als Vernunft- und Gattungswesens, oder was damit zusammenhängt, als Geist- und Sinnenwesens, aus der Idee des Weltganzen zu verstehen ist, so folgt daraus, daß die Sittlichkeitsidee auf dem Grunde der allgemeinen Weltidee steht, und soweit diese als göttlicher Gedanke und Wille die Nöthigung einer Conformation alles creatürlichen Seins mit der gottgedachten Idee derselben in sich schließt, die von Suarez als zu weit beanstandete Definition des Gesetzes vollkommen im Rechte ist. Suarez will wol die oben erwähnte Restriction des Begriffes des Gesetzes nicht auch auf die Lex aeterna ausdehnen, bezüglich welcher er zugibt, daß sie als Ausfluß der weltordnenden Weisheit Gottes als Regel und Mensur des Thuns und Wirkens aller creatürlichen Geschöpfe und Potenzen anzusehen sei; deßungeachtet hält er dafür, daß der Begriff einer göttlichen Lex auf die irrationalen Creaturen nur im metaphorischen Sinne Anwendung leide.[1] Wir unsererseits sind der Ansicht, daß, wenn schon eine Restriction im Begriffe der Lex aeterna vorgenommen werden soll, dieselbe nicht bei der Beschränkung des Begriffes auf eine göttliche Regel der willensfreien rationalen Creaturen

[1] Nihilominus tamen censeo sub hac generali acceptione legis duas quasi analogias comprehendi. Una est ex parte legis, quia lex, qua Deus dicitur gubernare res naturales seu ratione carentes, metaphorice lex seu praeceptum appellatur. Altera ex parte creaturarum, quae priori respondet: nam subordinatio et subjectio irrationalium rerum ad Deum late et metaphorice dicitur obedientia, quia potius est necessitas quaedam naturalis; lex autem aeterna, quatenus per illam moraliter et politice rationalia gubernatur, habet propriam rationem legis, et illi respondet propria obedientia. O. c. II, c. 2.

stehen bleiben dürfe, sondern zur concretisirenden Auffassung des moralischen Gesetzes als specifischer Regel des freithätigen menschlichen Thuns fortzuschreiten habe, weil der Begriff eines sittlichen Wesens specifisch nur auf die einer zeitlich-irdischen Entwickelung unterworfene geistig-sinnliche Menschennatur anwendbar ist. In seiner specifischen Anwendung auf den Menschen umfaßt er aber nicht bloß das sittliche Thun und Verhalten im engeren Sinne des Wortes, sondern die gesammte berufliche Lebensthätigkeit des zeitlichen Erdenmenschen als Bildners seiner selbst und der seinem freithätigen Thun unterstellten zeitlich-irdischen Lebenswirklichkeit, so daß auch in dieser Beziehung die von Suarez zu weit befundene thomistische Definition des Gesetzes als Regel und Mensur des freithätigen menschlichen Thuns und Handelns als solchen gerechtfertiget ist. Wir verkennen nicht die Berechtigung des von Suarez betonten Unterschiedes zwischen der Rectitudo in absolutem Sinne und der Rectitudo secundum quid; dieser Unterschied hat seine Bedeutung in der Beurtheilung des persönlichen sittlichen Werthes des Einzelmenschen, und bezieht sich auf den Unterschied der ausschließlich vom sittlichen Selbstwillen abhängigen Qualität und Wirksamkeit des Menschen von dem durch seine natürliche Begabung und Vermöglichkeit bedingten Können und Wirken, dessen Ergebnisse zu den Gütern und Errungenschaften des sittlichen Gesammtlebens der Menschheit gehören, somit vornehmlich nach ihrer Bedeutung für die menschliche Societät und für die geschichtliche Entwickelung des menschlichen Gesammtlebens zu schätzen sind, aber doch nicht völlig in dieser Bedeutung aufgehen. Alles freithätige Thun und Wirken des Menschen fällt als Bethätigung der Willensenergie unter den Charakter des Sittlichen, jede Berufsleistung ist auch eine sittliche That, und steht in einem wenigstens mittelbaren Verhältniß zur sittlichen Selbstgestaltung des Menschen; die berufsmäßige Thätigkeit ist eine wesentliche Stütze und Unterlage der strengsittlichen Lebensführung und ein Schutzmittel gegen das selbstlose Verkommen in pflichtwidrigem unsittlichen Thun, reicht aber ohne die Energie der sittlichen Selbstsammlung freilich nicht aus, dem einzelnen Menschen zu der durch die sittliche Integrität bedingten Erlangung eines in Gott vollendeten ewigen selbstigen Seins zu verhelfen, daher alle ausschließlich auf den Societätsgedanken basirten moralischen Theorien als widerchristlich und falsch zu verwerfen sind. Wir betonten hier die Bedeutung der socialen Berufsthätigkeit für das Werk der sittlichen Selbstgestaltung nur deßhalb, um auf die

zukünftigen entwickelteren Ausgestaltungen der christlichen Ethik vorgreifende Weite der grundlegenden Principien der thomistischen Ethik hinzuweisen.

Fassen wir den zeitlich-irdischen Entwickelungsproceß der Menschheit als Entwickelungsproceß der gottgedachten Idee des Menschen, dessen wesentliche rationale Wesensform die Sittlichkeit ist, so wird man nicht umhin können, die göttliche Idee vom Menschen unmittelbar selber schon als Lebensgesetz der Menschheit anzuerkennen. Suarez will, daß Idee und Gesetz begrifflich auseinandergehalten werden, wogegen nichts einzuwenden ist, sofern derselbe göttliche Gedanke, der im menschlichen Vernunftdenken als Idee apprehendirt wird, in Bezug auf den menschlichen Willen als unabweislich bindende Norm erkannt wird. Nach Suarez hätte der Unterschied zwischen Gesetz und Idee allerdings nicht bloß mit Rücksicht auf die unterschiedlichen Beziehungen des an sich Einen und selben göttlichen Gedankens zu Intellect und Wille des Menschen, sondern an sich, d. i. mit Beziehung auf die in Gott selber bestehende Unterschiedenheit von Denken und Wollen zu gelten;[1] er gesteht indeß selber zu, daß diese Unterschiedenheit in Gott nur eine begriffliche Bedeutung habe d. h. auf einer subjectiven menschlichen Denknothwendigkeit beruhe, die selbstverständlich mit der denknothwendig feststehenden absoluten Einheit und Einfachheit des göttlichen Seins sich zu vermitteln hat. Nach unserem Dafürhalten hebt sich die Unterscheidung von Idee und Gesetz in der Auffassung des göttlichen Weltgedankens als activen Gedankens auf, der sich mit absoluter Nothwendigkeit im Weltdasein auswirkt; die göttliche Idee ist demselben als göttlicher Wille immanent, der unausweichlich zu

[1] D. Thomas 2, 1 qu. 93, art. 3 haec duo expresse distinguit, et in ejus doctrina potest variis modis distinctio explicari: Primo, quia ideae proprie sunt circa rerum creationem seu productionem, lex vero magis versatur circa rerum gubernationem; unde sicut distinguuntur ideae a providentia, ita et a lege aeterna distinguendae sunt. Secundo, propria differentia esse videtur quod idea solum habet rationem exemplaris respectu ipsiusmet Dei ut secundum illam operetur, et sic concurrit solum ad specificationem operum Dei, lex autem divina ut lex habet potius rationem moventis et imprimentis inclinationem vel obligationem ad opus, quae diversa habitudo sufficientissima est ad distinctionem rationis. Denique hinc etiam est, quod lex ut lex imponitur subditis seu inferioribus, idea autem non imponitur proprie rei in illa repraesentatae, sed ponitur formaliter in mente artificis, ut secundum illam operetur. O. c. II, c. 3.

seinem Rechte kommen muß. Wir werden nicht irren, wenn wir dafürhalten, daß Suarez durch seinen Gegensatz zum Bannezismus sich zur Festhaltung eines inneren Unterschiedes von Idee und Gesetz bestimmen ließ, während wir unsererseits der Ansicht sind, daß das dem Bannezismus zu Grunde liegende rationale Denkmotiv nur durch Zurückgehen auf die durch das Verhältniß des creatürlichen Seins zum göttlichen Sein involvirte absolute Grundbestimmtheit des creatürlichen Seins als relativer Gegenbildung des göttlichen Seins zu überwinden war. Bannez glaubte, die von Thomas gelehrte ideelle Bezogenheit des göttlichen Seins auf ein außergöttliches Sein durch excessive Betonung der Absolutheit des die rationalen Creaturen nach sich bestimmenden göttlichen Wollens und Machtkönnens compensiren zu müssen. Das Motiv eines solchen Denkvorgehens entfällt mit der Erkenntniß, daß mit der durch das Verhältniß zum absoluten göttlichen Sein involvirten Grundbestimmtheit der Creatur auch schon das absolute souveraine Herrenrecht Gottes gewahrt sei; Gott ist seiner Natur nach absoluter Herr und Dirigent der Schöpfung, diese trägt aber nur unter Voraussetzung des Vorhandenseins freier selbstiger Wesen in ihr ein rationales Motiv ihres Bestandes in sich, welches seinen Ausdruck in der Idee einer relativen Gegenbildung des absoluten göttlichen Seins findet. In dieser Idee ist die rationale Vermittelung der denknothwendigen Freiheit der selbstigen Creatur mit der allbestimmenden Macht der göttlichen Idee als der absoluten Wahrheit alles creatürlichen Seins und Lebens gegeben, die als solche unabhängig vom menschlichen Denken und Streben zu ihrem absoluten Rechte kommen muß. Der denknothwendige absolute Sieg der göttlichen Idee ist in der denknothwendigen Grundbestimmtheit des creatürlichen Seins begründet. Die göttliche Idee der Creatur ist in ihrer absoluten Wahrheit schon durch sich selber absolutes Gesetz der Creatur; der von Suarez urgirte Unterschied zwischen Idee und Gesetz [1] kann nach seinem wahren, richtigen Sinne nur so viel besagen, daß Gott sich in seinem selbstigen Gedanken von der Creatur als dasjenige affirmiren muß,

[1] Aliqui dicunt, legem aeternam non esse nisi ideas divinas, per quas res ad extra producuntur, quia non putant hanc legem esse ad praecipiendum, sed solum ut sit regula, ad cujus instar videtur inferri, quod sicut ideae naturaliter et non libere sunt in intellectu divino, ita et lex aeterna. Dicendum vero est, legem aeternam non dicere actum necessarium in Deo sed liberum. Ibid.

was er im Verhältniß zu ihr seinem Wesen nach ist; die denknothwendige absolute Bestimmtheit der Creatur durch Gott muß auch im göttlichen Denken der Creatur sich reflectiren. Wie er ferner seiner Idee nach Herr und Gesetzgeber der Schöpfung ist, bevor dieselbe existirt, so ist er es actuell, wenn sie aus ihrem Möglichsein in's wirkliche Sein übertritt.

Die Lex aeterna ist als Lex naturalis dem Menschen von Gott in's Herz geschrieben,[1] letztere somit göttlichen Ursprunges. Dieser wäre in Frage gestellt, wenn man mit Vasquez die rationelle Natur als solche zufolge der ihr immanenten Denknothwendigkeiten als die Lex naturalis bezeichnen wollte;[2] auch würde in diesem Falle Gott selbst als Subject der Lex naturalis erscheinen. Die rationale Natur als solche schließt wol den Grund in sich, weßhalb dem rationalen Menschen bestimmte Handlungen als gut oder böse gelten müssen, je nachdem sie nämlich zur rationalen Natur als solcher im Verhältniß der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung stehen; die Apperception der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung vermittelt sich aber durch die judicative Thätigkeit der rationalen Natur, daher diese judicative Thätigkeit als der dem Menschen eignende Perceptionsmodus der Lex aeterna und als eigentlichster Träger der Lex naturalis bezeichnet werden muß. Soweit die judicative Thätigkeit im natürlichen Lichte des menschlichen Intellectes sich vollzieht, kann auch dieses Licht als habituelle Immanenz der Lex aeterna im Menschen oder als Habitus legis naturalis bezeichnet werden. Bezüglich der Frage, ob die Lex naturalis indicativer oder präceptiver Natur sei, sind die Ansichten getheilt; Gregor von Rimini, Biel, Almainus stehen auf der einen, Occam, Gerson u. A. auf der anderen Seite Suarez versucht beide Ansichten mit einander zu vereinbaren. Die indicative Natur der Lex naturalis könne nicht in Abrede gestellt werden, und beziehe sich auf die Manifestation der Convenienz oder Disconvenienz bestimmter Handlungen mit der rationalen Natur des Menschen; aber um eben dieser Convenienz oder Disconvenienz willen müssen die ihrer inneren Natur nach guten Handlungen als von Gott geboten, die Handlungen entgegengesetzter Art als von Gott verbotene Handlungen angesehen werden. Die Art und Weise, wie

[1] O. c. II, c. 5.
[2] O. c. II, c. 4.

Suarez das Letztere begründet, zeigt nun abermals, wie nothwendig es ist, das Wesen des Sittlichen aus der durch das Verhältniß des menschlichen Seins zum göttlichen Sein involvirten ideellen Grundbestimmtheit des ersteren zu verstehen; dann entfällt die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen demjenigen, was de potentia Dei absoluta denkbar wäre, und demjenigen, was in Kraft des geordneten göttlichen Willens thatsächlich statthabe.[1]

Das Jus naturale umfaßt alle sittlichen Vorschriften, deren Befolgung nach natürlicher Vernunftevidenz zur sittlichen Rechtschaffenheit gehört, so daß derjenige, der sie nicht befolgen will, nach gemeingiltigem Vernunfturtheile als sittlich schlecht gilt. Diese Vorschriften stufen sich in drei Ordnungen ab, deren oberste die unmittelbar evidenten Universalprincipien, die zweite nächstfolgende die unmittelbar evidenten Particularprincipien des sittlichen Handelns, die dritte die durch eine evidente Schlußfolge aus derselben sich ergebenden Normen des sittlichen Handelns in sich faßt.[2] Die Evidenz der Schlußfolgerung ist nicht bei allen diesen Normen gleich unmittelbar, daher auch die Erkenntniß derselben nicht gleich allgemein.[3] Thomas lehrt, daß die Acte aller Tugenden unter die Lex naturalis fallen; dieß ließe sich am einfachsten zurechtlegen, wenn gesagt würde, daß in Bezug auf den Modus der Ausführung alle Acte, auch jener Tugenden, die nicht durch das Naturgesetz geboten sind, unter dasselbe fallen.

---

[1] Absolute posset Deus nihil praecipere vel prohibere; tamen ex suppositione, quod voluit habere subditos ratione utentes, non potuit non esse legislator eorum, saltem in his quae ad honestatem naturalem morum necessaria sunt. Item ratio est satis probabilis, quod Deus non potest non odisse malum rectae rationi contrarium; habet autem hoc odium non tantum ut privata persona, sed etiam ut supremus gubernator; ergo ratione hujus odii vult obligare subditos, ne illud committant. O. c. II, c. 6.

[2] Quaedem sunt prima principia generalia morum, ut sunt illa: Honestum est faciendum, pravum vitandum; quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, et similia. Alia sunt principia magis determinata et particularia, tamen per se nota ex terminis, ut: Justitia est servanda; Deus est colendus; Temperate est vivendum, et similia. In tertio ordine ponimus conclusiones, quae per evidentem illationem ex principiis naturalibus inferuntur et nonisi per discursum cognosci possunt. O. c. II, c. 7.

[3] Quaedam facilius et a pluribus cognoscuntur, ut adulterium, furtum et similia prava esse; aliae majori indigent discursu et non facile omnibus notae, ut fornicationem esse intrinsece malam, usuram esse injustam, mendacium nunquam posse honestari et similia. Ibid.

Thomas gibt indeß eine andere Erklärung; er entscheidet an den Tugendacten ihre doppelte Bedeutung als Actus studiosi und als Acte dieser oder jener Tugend ohne Beziehung auf die Studiositas und lehrt, daß sub ratione studiositatis die Acte aller Tugenden unter das Naturgesetz fallen. Suarez bemerkt, daß diese Entscheidung in einem doppelten Sinne sich deuten lasse, aber in keinem Falle absolute Geltung habe, möge man sie dahin verstehen, daß jede Tugend ein gelegentlich zu ihrer Übung verhaltendes Gebot in sich schließe,[1] oder sie auf das in den Materien der verschiedenen sittlichen Acte enthaltene und dieselben nach Umständen zur sittlichen Pflicht machende Medium virtutis beziehen.[2]

Suarez faßt das Jus naturale als die complete Einheit einer Vielheit natürlicher Gebote; die formale Einheit ihres sachlichen Inhaltes ist in dem obersten praktischen Vernunftprincipe, daß das Gute zu thun, das Böse zu meiden sei, gegeben; dazu kommt dann weiter auch noch die Einheit des Zweckes, des Urhebers und der inneren rationalen Nothwendigkeit. Das von der Einheit umfaßte Mannigfaltige läßt sich auf mehrfache Weise gewinnen im Hinblicke auf die Mehrheit der wesentlichen Grundbeziehungen des Menschen (zu Gott, zum Nächsten, zu sich selber), der verschiedenen Arten von Tugend (Gebote der Gerechtigkeit, Charitas, natürlichen Liebe u. s. w.), der verschiedenen angebornen Triebe (naturales inclinationes) des Menschen. Der Mensch hat natürliche Triebe als Seiender,[3] als

---

[1] Oritur difficultas, an in omni virtute sit naturale praeceptum obligans aliquando ad exercitium illius virtutis; nam regulariter esse, satis per se manifestum est . . . Breviter assero, si praeceptum rigorose sumatur, prout obligat ad mortale, non habere locum in omni materia virtutis, sed in gravioribus virtutibus. Ibid.

[2] Duobus modis contingit in aliquo actu esse medium virtutis: Uno modo ex re ipsa, quia comparando talem materiam ad talem personam cum talibus circumstantiis in ea invenitur medium virtutis ex sola ratione et discursu naturali; et tunc clarum est naturalem legem ibi obligare. Alio vero modo contingit, medium virtutis constitui in aliqua materia ex sola lege positiva ut in jejunio vel in justo rei pretio, et tunc difficultas est, an ibi habeat locum lex naturae . . . Assero intervenire quidem ibi legem naturalem, non tam ut per se obligantem, quam ut dantem efficaciam legi positivae. Ibid.

[3] Est homo quoddam ens, et ut sic inclinatur ad conservandum suum esse, ad suam commoditatem. O. c. II, c. 8.

sterbliches Wesen,[1] als rationales Wesen;[2] mit richtigem Tacte bemerkt Suarez, daß man die Triebe der beiden ersteren Arten nicht rein für sich, sondern als Triebe des vernunftbegabten, und daher auch seine natürlichen Begehrungen rational bestimmenden Menschen in's Auge zu fassen habe.[3] Eine organische Einheit der vom Sittlichkeitsgedanken umfaßten mannifaltigen Verpflichtungen ergibt sich freilich nur, wenn von der Idee des Menschen nach der allseitigen gottgedachten Bestimmtheit seines Seins und Wesens ausgegangen wird; die speculative Ethik steht auf dem Grunde der speculativen Anthropologie, und ist die teleologische Weiterbildung und Vollendung derselben. Der allgemeinste speculative Begriff des Menschen ist jener eines geistig sinnlichen Selbstwesens und rationalen Gattungswesens, worin bereits alle weiteren concreten Determinationen der singulären und collectiven Menschenexistenz in deren wechselseitiger Aufeinanderbeziehung enthalten sind. Die Entwickelung dieser Determinationen ergibt den Begriff eines gottgedachten Organismus des zeitlich-irdischen Menschheitsdaseins, in welchem das einzelne Glied des Menschheitsganzen aus der Idee des Ganzen, das Ganze aber umgekehrt aus der Idee des im Ganzen sich reflectirenden selbstigen Seins der individuellen Einzelexistenz zu verstehen ist. Denn der Collectivmensch ist nichts anderes als der in eine Vielheit auseindergegangene Eine ursprüngliche Mensch, der in seiner anfänglichen Einzigkeit auch bereits den ideellen Hinweis auf jenen Höheren über ihm darstellte, in welchem die aus dem ersten Einen Menschen entwickelte Gattungsvielheit in höherem Sinne unificirt werden sollte. Damit sind die anthropologischen Linnamente der in christlichem Sinne gedachten sittlichen Ordnung gegeben, die aus der Idee des gottesbildlichen Menschen, so wie dieser aus seiner

[1] Est ens corruptibile seu mortale, et ut sic inclinatur ad conservationem speciei et ad actiones propter illam necessarias. Ibid.

[2] Est tandem rationalis, et ut sic capax immortalitatis et spiritualium perfectionum et communicationis cum Deo ac societatis cum rationalibus creaturis. Ibid.

[3] Lex naturalis perficit hominem secundum omnem inclinationem suam, et ut sic continet varia praecepta temperantiae vel fortitudinis secundum primam inclinationem, castitatis et prudentiae quoad secundam, religionis, justitiae quoad tertiam; nam hae omnes propensiones in homine spectandae sunt, quatenus aliquo modo determinatae et elevatae per gradum rationalem. Nam si considerentur ut mere sunt rationales vel animales, potius refrenandae sunt ad virtutem consequendam. Ibid.

gottgedachten und historisch realen Beziehung auf Christus verstanden sein will. Daraus erhellt sich nun zugleich auch, daß vom ideologischen Standpuncte aus eine sogenannte natürliche Ethik keine wissenschaftliche Existenzberechtigung hat; das Jus naturale der theologischen Scholastik des 16. Jahrhunderts läßt sich nicht dafür nehmen, sondern ist vielmehr der erste Ansatz jener neuen Doctrin, welche nach vollzogener formeller Abscheidung des Rechtsbegriffes vom Sittlichkeitsbegriffe sich unter den Bezeichnungen Naturrecht und Vernunftrecht als rationale Rechtslehre ausgestaltetete und zuletzt in die speculative Doctrin einer Rechtsphilosophie sich umsetzte. Dasjenige, was in der von der Ethik formell abgeschiedenen rationalen Rechtslehre sich zum Ausdrucke brachte, war der Begriff der menschlichen Selbstigkeit als Trägers angeborener moralisch berechtigter Befugnisse, deren teleologische Beziehung auf die sittliche Daseinsordnung allerdings die unlösliche Wechselbeziehung zwischen Recht und Moral constatirt, aber den Unterschied zwischen Dürfen und Sollen zu seiner Voraussetzung hat, ohne welchen jene teleologische Beziehung nicht bestünde. Die innere Correlation zwischen der Rechtsidee und Sittlichkeitsidee fordert, daß der in der rationalen Rechtslehre nach deren formeller Abscheidung von der Ethik zum Durchbruch gekommene Begriff der menschlichen Selbstigkeit auch in der Ethik die dem Geiste der ethischen Doctrin entsprechende Ausgestaltung und Durchbildung erlange; da aber die absolute ethische Bestimmtheit der menschlichen Selbstigkeit ohne Beziehung derselben auf ihr absolutes Ideal und Strebeziel sich nicht ersichtlich machen läßt, so folgt hieraus von selbst, daß die speculative Ethik den christlichen Sittlichkeitsbegriff nach seinem vollen Umfange und Gehalte zum Ausdrucke bringen müsse, und der Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Ethik nur in der Art der Ableitung und Begründung des ihnen beiden gemeinsamen Erkenntnißinhaltes bestehen könne, sofern nämlich die philosophische Ethik von der gottgedachten Idee des gottesbildlichen Menschen, die theologische Ethik von der in Christus sich darstellenden causativen Grundform und lebendigen Urbildung des menschlichen Ethos ausgeht.

Der Begriff des Rechtes als einer auf die Idee der menschlichen Persönlichkeit als sittlichen Selbstzweckes gegründeten moralischen Befugniß gehört der neuzeitlichen Entwickelung des Rechtsgedankens an. Bei Suarez und den übrigen Scholastikern finden wir nur den rein objectivistischen Begriff des Rechtes als einer Regel und Mensur

der richtigen Ausgleichung, wobei die juridische Gerechtigkeit als eine Unterart der sittlichen Gerechtigkeit im Allgemeinen erscheint;[1] sofern bei Suarez das Recht in seinem specifischen Wesen als moralische Befugniß zur Sprache kommt, beschränkt er dieselbe auf die Objecte des dinglichen und persönlichen Sachenrechtes;[2] das Recht der Person als solcher tritt nicht in den Gesichtskreis seiner Betrachtung. Und dieß ist auch ganz natürlich, da er die moralischen Befugnisse, welche das specifische Wesen des Rechtes im Gegensatze zur moralischen Verpflichtung ausmachen, nicht aus der Idee der menschlichen Selbstigkeit, sondern aus einer objectiven Vernunftregel ableitet, die zunächst und unmittelbar sittliche Norm ist, und als solche weiter auch die moralisch gebotene Einschränkung der mit der Idee der menschlichen Persönlichkeit als sittlichen Selbstzweckes gegebenen Befugnisse, nicht aber die Befugnisse selber bedeutet.[3] Suarez handelt vom Rechte nur insoweit, als es unter den Begriff des Gesetzes fällt; die formelle Ablösung des Rechtsbegriffes vom Sittlichkeitsbegriffe hat sich in seinem Denken nicht vollzogen. Ihm bedeutet das Jus eine objectiv gegebene Norm des menschlichen Thuns und Handelns, welcher, soweit sie unmittelbar in der Lex aeterna begründet ist, eine innere Vernunftnothwendigkeit einwohnt, so daß die Verbindlichkeit der Vor-

---

[1] Justitiae nomen dupliciter accipitur: Primo pro omni virtute, quia omnis virtus respicit et facit aliquo modo aequitatem; secundo pro speciali virtute tribuente alteri quod suum est. Utrique ergo significationi jus cum proportione respondet; nam primo jus significare potest quicquid est aequum et consentaneum rationi, quod est veluti generale objectum virtutis in genere; secundo potest jus significare aequitatem, quae unicuique ex justitia debetur, et haec posterior significatio magis est in usu; nam jus sic acceptum ad propriam justitiam referri maxime debet. O. c. I, c. 2.

[2] Juxta strictam juris significationem solet proprie jus vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam. Sic enim dominus rei dicitur habere jus in re, et operarius dicitur habere jus ad stipendium, ratione cujus dicitur dignus mercede sua. Ibid.

[3] Quia in jure naturali multa sunt, quae honeste fieri possunt ex vi legis naturalis, quae non praecipiuntur, nec contraria prohibentur, et ita etiam dari potest jus ducendi uxorem, jus naturale concessivum, quale est jus retinendi et conservandi propriam libertatem; hoc enim honestum est, et illud jus naturae concedit, non praecipit. Et in hoc sensu solet distingui duplex jus naturae, aliud positivum i. e. praecipiens, aliud negativum i. e. non prohibens; et ratio est, quia ratio naturalis non solum dictat, quid necessarium sit, sed etiam quid liceat. O. c. II, c. 18.

schriften des Jus naturale selbst von Gott nicht aufgehoben werden kann. Die Beispiele, welche dagegen von einzelnen Theologen aus der Schrift angeführt werden, sind nicht als Dispensationen von der Befolgung der Vorschriften des Jus naturale aufzufassen, sondern in anderer Weise zu erklären.[1] Daher läßt sich auch nicht mit Soto von in besonderen Fällen statthabender Mutabilität der aus den obersten Sätzen des Jus naturale abgeleiteten Folgerungen sprechen; dasjenige, was in solchen Fällen verändert wird ist nicht das sittliche Gesetz, sondern die Materie der sittlichen Vorschriften oder der Umstände, außerhalb welcher es absolut zu verbinden aufhört.

Mancherlei Meinungsdifferenzen traten unter den Theologen des 16. Jahrhunderts über das Jus gentium hervor, welches in ihrer Auffassung und Sprechweise das vorstaatliche Rechts- und Sittlichkeitsbewußtsein der in Stämme und Völker geschiedenen Menschheit bedeutet, während es nach heutigem Sprachgebrauche den Codex der naturrechtlichen oder vernunftrechtlichen Normen der internationalen Beziehungen der civilisirten Völker und Staaten bedeutet. Der Grund der über das sogenannte Jus gentium obwaltenden Meinungsdifferenzen lag vornehmlich darin, daß man auf die geschichtliche Genesis desselben zu reflectiren unterließ, sondern es einfach als eine gegebene Thatsächlichkeit hinnahm; man hatte demnach auch kein geschichtlich concretes Bewußtsein von den mannigfachen Diversificationen desselben, welche durch die Verschiedenheit der Cultur- und Sittlichkeitszustände bedingt waren, und von den Alterationen, welchen es in Folge dieser Verschiedenheit unterlag. Man blieb ferner bei einer rein theoretischen Ableitung desselben aus dem Jus naturale stehen, ohne auf den geschichtlichen Existenzgrund desselben zu reflectiren,

[1] Oportet in Deo distinguere varias operationes. Est enim supremus legislator, unde habet, ut possit nova et varia praecepta imponere; est etiam supremus dominus, qui potest dominia mutare vel concedere; est item supremus judex, qui potest punire vel unicuique reddere quod ei debetur. Dispensatio ergo proprie pertinet ad Deum sub prima consideratione, quia ejusdem potestatis est tollere et condere legem; itaque ut intelligatur Deus dispensare, oportet ut utendo sola illa jurisdictione et non adjungendo potestatem dominativam, per quam res ipsas immutet, licere faciat quod ante non licebat; nam si per dominium suum mutet humanum, hoc non erit dispensare, sed tollere materiam legis. Quoties ergo Deus facit licitum actum qui jure naturae erat prohibitus, nunquam id facit ut purus legislator, sed utendo alia potestate, et ideo non dispensat O. c. II, c. 15.

der doch kein anderer, als das geistige Machtwalten des göttlichen Logos im gefallenen Geschlechte ist. Am verhältnißmäßig richtigsten wird das Wesen des Jus gentium von Suarez bestimmt, wenn er es als ein zwischen dem Jus naturale und den schriftlich fixirten menschlichen Gesetzen der einzelnen Völker stehendes gemeinmenschliches Gewohnheitsrecht bezeichnet.[1] Er erklärt sich gegen Soto und andere thomistische Theologen, sofern diese dem Jus gentium dieselbe innere Nothwendigkeit wie dem Jus naturale zuschreiben und es von letzterem nur darin unterschieden sein lassen, daß es die entfernteren Folgerungen aus den obersten Principien des Jus naturale enthalte. Nach Suarez gehören diese Folgerungen unmittelbar noch dem Jus naturale selber an; das Jus gentium hat seinen Ursprung in Feststellungen des menschlichen Ermessens, deren allgemeine Billigung und Anerkennung ihnen zur Gesetzeskraft verhalf. Vasquez, der dieß anerkennt, verfällt in ein entgegengesetztes Extrem, und läßt das Jus gentium aus der bürgerlichen Rechtsgemeinsamkeit hervorgehen; ihm gelten die Satzungen des Jus gentium nicht als Vorschriften, sondern als Ermächtigungen zu den dem Gemeinwohle förderlichen Handlungsweisen, welche mit den Vorschriften des Jus naturale vereinbar sind. Nach Suarez begründet der permissive Charakter bestimmter Satzungen des Jus gentium keinen charakteristischen Unterschied desselben vom Jus naturae, welches gleichfalls solche Permissionen in sich schließe, während umgekehrt das Jus gentium seinerseits gleich dem Jus naturale Gebote und Verbote in sich schließe. Die Permissionen des Jus gentium gründen großentheils im Jus naturale und schließen jederzeit auch Verbote in sich. Suarez sucht dieß an einer Reihe von Beispielen zu erhärten, welche von Isidor von Sevilla[2] als Exemplificationen der Permissionen des Jus gentium angeführt werden: Sedium occupatio, Aedificatio, Munitio, Bella, Captivitates, Servitutes, Postliminia, Foedera pacis, Induciae, Legatorum non violandorum religio, Connubia inter alienigenas

[1] Jus non scriptum moribus constat, quod si unius gentis moribus introductum sit et illam tantum obligat, dicitur etiam civile: si vero sit introductum moribus omnium gentium et omnes obligat, hoc credimus esse jus gentium proprium, quod et differat a naturali, quia non naturae sed moribus innititur, et a civili etiam distinguitur in origine, fundamento et universalitate. O. c. II, c. 19.

[2] Etymolog. V, capp. 4 et 6.

prohibita. Der wesentliche Unterschied zwischen Naturrecht und Völkerrecht besteht darin, daß die Gebote und Verbote des ersteren Rechtes ausschließlich und mit innerer Nothwendigkeit aus den obersten Principien des Jus naturale resultiren und deßhalb schlechthin unveränderlich sind, während an der Entstehung der Satzungen des Jus gentium der menschliche Wille Antheil hat, und dieselben nach dem Maße dieses Antheiles Aenderungen unterworfen sind, daß ferner die Vorschriften des Jus naturale schlechthin allgemein und allerorten verbindlich sind, während die Satzungen des Jus gentium an dieser Allgemeinheit nur relativ Antheil haben. Uebrigens lassen sich im Jus gentium zweierlei Arten von Satzungen unterscheiden, nämlich solche, welche direct den Verkehr der Völker unter einander betreffen, und als bindende Normen dieses Verkehres angesehen werden,[1] und weiter solche, welche nicht direct auf die Regelung dieses Verkehres, sondern auf die innere staatliche Ordnung abzielen, in deren Feststellung aber die Völker unwillkürlich zusammentreffen, so daß sich auch hierin eine ungesuchte völkerrechtliche Gemeinsamkeit ergibt.[2]

Die älteste und ursprünglichste Menschengemeinschaft ist die Haus- und Familiengemeinschaft, die aus der Ehe herauswächst, und neben dem Gattenverhältniß und dem Verhältniß zwischen Eltern und Kindern als drittes ergänzendes Verhältniß jenes zwischen Herrschaft und Gesinde in sich schließt. Aus dem Zusammenschlusse der Familien wächst die bürgerliche Rechtsgemeinschaft heraus, die einer

---

[1] Ad illud pertinent exempla de legatorum et commerciorum usu. Idem censeo de jure belli, quatenus fundatur in potestate, quam una respublica vel monarchia suprema habet ad puniendum vel vindicandum aut reparandam injuriam . . . In hoc etiam ordine constituo servitutes . . . item foedera pacis et induciarum. Ratio autem hujus partis et juris est, quia humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem O. c. II, c. 19.

[2] Cultus Dei absolute est de jure naturae; determinatio vero ejus omnino specifica et particularis est de jure divino positivo, et in ordine naturae esset de jure civili et privato; at vero medio quodam modo videtur fuisse de jure gentium, ut ritus colendi Deum per sacrificia non est simpliciter de jure naturali, et tamen in eo videntur fere omnes gentes convenisse. Similiter quod sit in republica status hominum specialiter deputatus ad cultum Dei, non videtur esse de absoluto jure naturali, tamen est adeo consentaneum illi, ut fere omnes nationes et respublicae in hac institutione consenserint saltem in communi. Ibid.

einheitlichen Leitung bedarf; das Vorhandensein einer bürgerlichen Obrigkeit ist ein wesentliches Bedürfniß der menschlichen Gesellschaft und hat eine natürliche Berechtigung. Sofern die Obrigkeit legislativer Befugnisse nicht entbehren kann, stehen ihr diese nach natürlichem Rechte zu, und zwar in jenem Umfange, als der Zweck der Gesellschaftsordnung es heischt. Die legislative Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit ist ein Ausfluß der zu einem politischen Ganzen sich vereinigenden Gesellschaft, die aber nicht früher, als sie zur bürgerlichen Rechtsgemeinschaft sich zusammenzuschließen im Begriffe ist, im actuellen Besitze einer legislativen Befugniß und des Rechtes der Übertragung dieser Befugniß an einen obrigkeitlichen Träger derselben sich befindet. Sie begibt sich durch diese Übertragung freiwillig des ihr zukommenden Rechtes, sie kann aus gerechten Ursachen auch einer von ihr nicht gewollten Obrigkeit und deren legislativen Befugnissen unterthan werden. Es verhält sich mit dem collectiven Menschen auf ähnliche Weise, wie mit dem Einzelmenschen; obschon dieser von Natur aus keiner Dienstbarkeit unterworfen, sondern nach natürlichem Rechte frei ist, kann er sich doch freiwillig seines natürlichen Freiheitsrechtes begeben, und aus gerechten Ursachen auch gegen seinen Willen dem Loose der Dienstbarkeit unterworfen werden. Man hat eben zwischen den ihrer Natur nach unabänderlichen rein natürlichen Proprietäten und den Proprietates quasi morales zu unterscheiden, welche letztere: Dominia und Jura, als etwas gewisser Maßen Willentliches durch einen entgegengesetzten Willen abgeändert werden können.[1] Diese Abänderungsfähigkeit ist unmittelbar mit der gottgesetzten natürlichen Beschaffenheit des sinnlich-vernünftigen Menschenwesens gegeben; Gott hat dasselbe so organisirt, daß eine in dem Vorhaben der Gründung einer politischen Gemeinschaft sich einigende Mehrheit von Menschen durch eine unwillkürliche Vernunftnothwendigkeit darauf hingeführt wird, sich selber eine Obrigkeit zu setzen, und deren Leitung sich zu unterwerfen, da eine politische Gemeinschaft ohne Haupt nicht bestehen kann, und die Constituirung eines Hauptes ohne den Willen, der Leitung desselben sich zu unterwerfen, ein Widersinn wäre. Suarez leitet diesen Act der Selbstconstituirung der politischen Gemeinschaft

[1] Sicut interdum — fügt Suarez bei — etiam proprietates physicae, quae contrarium habent vel pendent a praedispositionibus habentibus contrarietatem, mutationi obnoxiae sunt, ut constat. O. c. III, c. 3.

mittelbar auf Gott als Organisator der Menschennatur zurück,[1] läßt aber die unmittelbare göttliche Intervention, die er gewiß nicht in Abrede stellen wollte, völlig in den Hintergrund treten, obschon es nahelag, den unwillkürlichen Instinct im Handeln der politisch sich einigenden Menge auf einen unmittelbaren göttlichen Antrieb zurückzuführen. Die Unterlassung dessen findet ihre Erklärung darin, daß das geschichtliche Menschheitsdasein auf dem Denkstandpuncte der Scholastik noch nicht als eine von der natürlichen Wirklichkeit gesonderte Realität höheren Ranges in's Auge gefaßt wird, in welcher die weltgestaltende schöpferische Causalität Gottes in höherer Art und Form durch alle Zeit sich fortsetzt. Wie die Einzelmenschen entstehen auch die Völker, Nationen und Reiche unter der unmittelbaren Concurrenz Gottes in Kraft der dem geschichtlichen Menschheitsleben immanenten Wirksamkeit des göttlichen Logos, der in Christus als absolutes göttliches Gestaltungsprincip der Menschheit offenbar geworden ist. Mit der Hervorhebung der unmittelbaren göttlichen Causalität in der Schaffung der politischen Gemeinwesen tritt auch der secundäre Antheil der menschlichen Causalität an der Entstehung derselben in sein richtiges Licht. Daß sie nicht bloße Werke der Natur, sondern zugleich auch der gestaltgebenden menschlichen Vernunft seien, wird bereits von Suarez entschieden betont; die rechtsphilosophische Ratiocination seines Zeitalters war aber noch nicht so weit entwickelt, um zu erkennen, daß in den durch den voraussetzlichen selbstthätigen Antheil aller Einzelnen zu Stande kommenden politischen Gemeinschaftskörper das Wesen des Einzelmenschen sich hineinträgt, um einerseits in demselben sich zu reflectiren, andererseits nach allen Arten und Seiten seiner Ergänzungsbedürftigkeit sich zu ergänzen, Beides in seiner Eigenschaft als rechtsfähiges und rechtlich bestimmbares selbstiges Subject. Dieser selbstthätige Antheil aller Einzelnen ist

[1] Dico, hanc potestatem (ferendi leges humanas) dari a Deo per modum proprietatis consequentis naturam, eo modo, quo dando formam, dat consequentiam ad formam. Probatur, quia Deus non dat hanc potestatem per specialem actionem vel concessionem a natura distinctam; alias de tali concessione deberet per revelationem constare, quod falsum esse constat, alioquin non esse talis potestas naturalis; ergo datur ut proprietas consequens naturam, nimirum medio dictamine rationis naturalis ostendentis, Deum sufficienter providisse humano generi, et consequenter illi dedisse potestatem ad suam conservationem et convenientem gubernationem necessariam. Ibid.

freilich zum weitaus größten Theile nur ein voraussetzlicher latenter Antheil, da nach dem Zeugnisse der Geschichte die Staaten und Reiche nirgends als vollkommen freithätige Schöpfungen des menschlichen Willens in's Dasein getreten sind, sondern auf Grund vorausbestehender natürlicher Gemeinsamkeiten des Familien- und Staatsverbandes sich herausgebildet haben, so daß sie als Werke der vereinigten Causalitäten der Natur, Gottes und des selbstigen menschlichen Willens anzusehen sind, welcher letztere sich überdieß nur in der Form einer Stellvertretung durch den physisch oder moralisch überlegenen Machtwillen Einzelner zur Geltung brachte. Aus den Diversificationen dieser drei allgemeinen Causalitäten in der Schaffung der politischen Körper und Gemeinwesen erklärt sich die geschichtlich gegebene Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit derselben, und ergeben sich zugleich auch die Einschränkungen, unter welchen der von Suarez in den Vordergrund gestellte Antheil des Arbitrium humanum[1] als Entstehungsursache der politischen Gemeinwesen zuzulassen ist. Dem actuellen Antheile des Arbitrium humanum ist in der rechtsphilosophischen Darlegung des ideellen Existenzgrundes der rechtbürgerlichen Gemeinschaften der ideell geforderte Antheil der Einzelnen zu substituiren, welcher in der fortschreitenden geschichtlichen Entwickelung der rechtsbürgerlichen Gemeinschaften mehr und mehr bis zu jenem Grade sich actuiren soll, welcher der Bedeutung desselben nach seiner Stellung im organisch gegliederten Verbande der rechtlichen Gesammtheit entspricht. Zufolge der Unvollkommenheit alles Menschlichen in der irdischen Zeit und zufolge der in der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit gelegenen Hemmnisse einer vollkommenen Durchbildung der bürgerlichen Rechtsgemeinsamkeit wird der vollkommene Staat in der irdischen Menschheit nie und nirgends in die geschichtliche Wirklichkeit treten; in Folge dessen gestaltet sich die Existenz der Kirche im geschichtlichen Zeitleben der Menschheit als Deckung und Ergänzung der mit jedem politischen Gemeinwesen verbundenen Mängel zu einem rechtsphilosophischen Postulate, dessen thatsächliche Verwirklichung der Immanenz Gottes im geschichtlichen Zeitleben der Menschheit Zeugniß gibt.

Als höhere gottgefügte Ergänzung der zeitlich-irdischen Rechtsgemeinsamkeiten kann die zeitlich-irdische Menschenkirche, wie Suarez

[1] Licet haec potestas (ferendi leges humanas) sit de jure naturae, determinatio ejus ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano. O. c. III, c. 4.

richtig hervorhebt,[1] nicht die Bestimmung haben, jene Rechtsgemeinsamkeiten völlig in sich aufgehen zu machen; geistliche und weltliche Gewalt sind ihrer Natur nach verschieden, obwol letztere dem moralischen Einflusse der ersteren unterstellt ist.[2] Suarez folgert diese Unterordnung aus der Idee der Kirche als eines geistlichen Machtreiches, welches seiner Natur nach den weltlichen Herrschaften so übergeordnet ist, wie die Seele dem Leibe. Die dem Papste als Leiter jenes Machtreiches zukommende geistliche Jurisdictionsgewalt wäre unzureichend, wenn sie nicht indirect und mittelbar auch in's Zeitliche und Irdisch-Weltliche einzugreifen befugt wäre, soweit nämlich dieses auf eine dem christlichen Gesetze widerstreitende Weise geordnet werden wollte. Thomas Netter, welcher die Unvermischbarkeit und innere Geschiedenheit der geistlichen und weltlichen Gewalt betont,[3] wollte damit nicht den Einfluß der geistlichen Jurisdictionsgewalt auf die Maßnahmen der weltlichen in Abrede stellen, wie aus weiteren Erklärungen desselben hervorgeht, sondern bloß dieß hervorheben, daß die Einheit beider Gewalten in einer über ihnen gelegenen göttlichen Quelle zu suchen sei, welcher Satz allerdings mißdeutet werden könnte.[4]

Das Vorhandensein einer geistlichen Jurisdictionsgewalt neben und über der weltlichen gehört specifisch der christlichen Gesellschaftsordnung an.[5] Unter der Voraussetzung einer rein natürlichen Ordnung der Dinge müßten beide Gewalten in Eins zusammenfallen, und der bürgerlichen Obrigkeit auch die Regelung und Leitung der

---

[1] Magistratus civilis etiam in lege gratiae et inter christianos permansit, suamque vim et potestatem retinet cum moderatione tali statui accommodata. O. c. IV, c. 5.

[2] Dicendum, potestatem ecclesiasticam non solum esse in se nobiliorem sed etiam superiorem et habere sibi subordinatam et subjectam potestatem. O. c. IV, c. 9.

[3] Suarez citirt Netter's Doctrinale fidei II, c. 78: Et quod arguunt quidam: ecclesiam reducendam esse in monadem, verum est, in Christum, qui solus in ore tenet in geminae potestatis suae signum gladium bis acutum. Ceterum sub Christo sacerdos et rex impermistas continent potestates.

[4] Ecclesia militans est unum corpus visibile in hoc mundo existens, ac indigens gubernatione humana et externa; ergo non potest solum reduci immediate ad caput visibile hominibus mortalibus, quale est Christus; ergo necesse est, ut etiam Vicarius Christi habeat excellentiam potestatis, ubi fuerat necessaria ad conveniens regimen totis corporis; ipse ergo est simpliciter supremum caput. O. c. IV, c. 9.

[5] O. c. IV, c. 2.

gottesdienstlichen Angelegenheiten zufallen. Und in der That lehrt die Geschichte, daß es bei den vorchristlichen Heidenvölkern sich so verhalten habe. Auch in dem durch die Gnade gehobenen Stande der Natur, welcher der Herrschaft des alttestamentlichen Gesetzes vorausgieng, waren geistliche und weltliche Gewalt nicht förmlich von einander geschieden, und konnten es nicht sein, weil die Kirche der damaligen Zeit eines Vereinigungspunctes in der Person eines sichtbaren Oberhauptes entbehrte, und das gottesdienstliche Wesen nach Verschiedenheit der Völker auch verschiedene von menschlichen Gesetzen abhängige Gestaltungen hatte. In der alttestamentlichen Kirche war wol ein vom Königthum verschiedenes Priesterthum mit dem ausschließlichen Rechte der Leitung der religiösen und gottesdienstlichen Angelegenheiten und einer selbstständigen legislativen Gewalt vorhanden; es läßt sich aber nicht erweisen, daß dieselbe ausschließlich göttlichen Rechtes gewesen sei.[1] Die Jurisdictionsgewalt der neutestamentlichen Kirche hat von jener der alttestamentlichen Kirche die Universalität und Perpetuität (d. i. räumliche und zeitliche Unbegränztheit) ihres Machtwaltens sowie die vollkommene Supranaturalität ihres Ursprunges voraus, obschon die pro foro externo geübten Jurisdictionsacte im Unterschiede von den gottesdienstlichen und sacramentalen Acten weder ihrer Natur nach, noch in ihren Wirkungen supranaturaler Art sind. Jedoch schließt der unmittelbar im göttlichen Rechte begründete Bestand dieser Jurisdictionsgewalt auszeichnende Befugnisse in sich, welche einen wahrhaft supranaturalen Charakter derselben bekunden.[2] Ein Grundvorzug derselben ist endlich ihre Jure divino bestehende monarchische Con-

---

[1] Erat ergo potestas sacerdotalis seu pontificalis longe inferioris rationis ab ea, quae nunc est in ecclesia, non solum, quia limitata erat quoad populum, locum et tempus, sed etiam quia nec in se supernaturalis erat, sed solum quoad modum, quia ab ipso Deo fuerat immediate instituta i. e. quia non erat ex se potestas illa supernaturalis in substantia, sed solum in fieri, et modo, quia Deus illam dedit; potuisset tamen populus illud sacerdotium instituere, si Deus non praevenisset, ut Corduba docet cum Victoria Relect. 1 de potestate ecclesiae. L. c.

[2] Per hanc potestatem ponunur praecepta, quae versantur circa sacramenta et sacrificium, quae supranaturalia sunt . . . Plures effectus morales potest efficere ex concessione Christi, quam sine illa potuisset, ut est e. g. dispensare in votis aut in matrimonia rato etc.; haec autem perfectio colligitur ex illis verbis universalibus Christi: Quodcunque ligaveris et quodcunque solveris. Ibid.

stitution und die darauf gestützte Immutabilität derselben. Aus dem monarchischen Charakter der Jure divino bestehenden kirchlichen Jurisdictionsgewalt folgt, daß nur jene der Päpste Juris divini sei, nicht aber die der Bischöfe, obschon es göttliche Anordnung ist, daß die Kirche durch Bischöfe regiert werde,[1] daher die Jure humano bestehende Jurisdictionsgewalt derselben auf eine gewisse Weise im göttlichen Rechte begründet ist. Sie üben aber dieselbe thatsächlich nur mit Genehmigung des Papstes und in gebührender Unterordnung unter die päpstliche Gewalt aus. Aus der heiligen Schrift läßt sich kein Zeugniß für die unmittelbare göttliche Verleihung der Jurisdictionsgewalt an die Bischöfe beibringen; diejenigen unter den Aposteln, welche zugleich Bischöfe besonderer Kirchen waren, waren dieß nicht in Folge unmittelbarer göttlicher Einsetzung, sondern in Folge einer Entscheidung menschlichen Ursprunges. Der Begriff des bischöflichen Amtes involvirt nicht schon durch sich selber den Besitz einer legislativen Gewalt, es kann auch ohne eine solche Gewalt ausgeübt werden.

Der Vorrang der kirchlichen Jurisdictionsgewalt vor der weltlichen ist gegründet im supranaturalen Ursprunge und Zwecke der ersteren, so wie darin, daß der primäre Träger derselben nicht ein bloßer Mensch, sondern der Gottmensch Christus ist, obschon nicht als Gott sondern als Mensch, während das göttliche Gesetz des Neuen Bundes auf Christus als Gott zurückzuführen ist. Während die weltliche Jurisdictionsgewalt ein Ausfluß der zu einem politischen Körper sich einigenden Menschengemeinschaft ist, ist der Mensch Christus zufolge der hypostatischen Union der Menschheit mit der Gottheit in Christus originärer Träger der kirchlichen Jurisdictionsgewalt, welche von ihm auf Diejenigen übergieng, auf welche sie nach seinem Willen

[1] Daraus folgt nichts für den von den Episcopalisten behaupteten unmittelbar göttlichen Ursprung der bischöflichen Jurisdictionsgewalt: Episcopatus inferiores pontificatu dignitate non habent a jure divino nisi generale praeceptum instituendi et conferendi talem dignitatem, ut si rex mittens proregem in Indiam illi praecipiat constituere in provinciis ordinarios gubernatores, illi vero committat et modum potestatis illis conferendae et munerum largitionem, non dicentur postea gubernatores illi habuisse munus a rege immediate, sed a prorege, licet ex regis praecepto, quia proxima mensura potestatis est voluntas ac judicium proregis, et ipse est etiam proxima causa, quae ex vi suae potestatis alia officia providet. O. c. IV, c. 4.

übergehen sollte. Darum können weder Ungetaufte, noch Laien[1] Träger derselben sein, jure ordinario auch nicht Personen des weiblichen Geschlechtes.

Das göttliche Gesetz der neutestamentlichen Kirche enthält bloß moralische und gottesdienstliche Vorschriften, während die Lex vetus auch Judicialvorschriften in sich schloß. Diese zweckten auf die politische Leitung des alttestamentlichen Gottesstaates ab, während Christus kein irdisches Machtreich, sondern ein geistiges Reich gründen wollte, und daher auch keine judiciellen Anordnungen erließ.[2] Solche Anordnungen zu treffen überließ er den von ihm eingesetzten stellvertretenden menschlichen Organen seiner königlichen Amtsgewalt. Als moralischer Gesetzgeber lehrte Christus die vollkommenste Art der Beobachtung der bereits im alttestamentlichen Gesetze enthaltenen moralischen Vorschriften, ohne ein neues positives Gebot hinzuzufügen. Alle moralischen Gebote, die es geben kann, sind Juris naturalis, in dessen Angemessenheit an die rationale Menschennatur in deren reiner Natürlichkeit sowol als auch in ihrer Erhöhung durch die Gnade. Dieser doppelten Beziehung zum Menschen entsprachen aber bereits die moralischen Vorschriften der Lex Vetus; somit konnte es sich in der Lex Nova nur um den Modus der vollkommensten Erfüllung derselben handeln. Alle moralischen Vorschriften der Lex Nova lassen sich zurückführen auf die Pflicht zu glauben, zu hoffen und zu lieben, so wie auf die im Dekalog enthaltenen Pflichten der sittlichen Gerechtigkeit, deren vollkommene Erfüllung in der Übung der Charitas gegeben ist. Die Glaubenspflicht war vom Anbeginn in der Kirche vorhanden, und hat in der neutestamentlichen Kirche nur eine explicitere Ausgestaltung erlangt; sie ist überhaupt keine rein positive Pflicht, sondern eine der durch die Gnade erhöhten rationalen Menschennatur connaturale Pflicht. Dasselbe gilt in seiner Weise auch von dem Gebote, Gott und den Nächsten zu lieben.[3]

---

[1] Quamquam de pontifitia potestate non sit ita certum, mere laicum esse omnino incapacem ejus, si alioqui rite eligatur, ut statim ordinetur. O. c. IV, c. 8.

[2] O. c. X, c. 2.

[3] Nam ut verum sit, debere nos nunc diligere Deum et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, qui est perfectior modus diligendi, nihilominus illa perfectio vel obligatio ad illam non oritur ex praecepto positivo, sed ex ipsa natura charitatis, supposita Dei cognitione; sicut etiam tenemur colere

Sofern das positive göttliche Gesetz einen Gottesstaat voraussetzt, muß consequenter Weise auch behauptet werden, daß es vor Moses kein positives göttliches Gesetz gegeben habe,[1] ohne daß es aber deßhalb vorher an positiven Kundgebungen des göttlichen Willens gefehlt hätte; nur beschränkten sich diese auf Erlassung einzelner Vorschriften, die dem Stande der Kirche vor der Zeit des Gesetzes angemessen waren, und die Leitung und Führung der Glaubenden unter der Herrschaft des Naturgesetzes bezweckten. So wurde z. B. von Gott für den gefallenen Menschen ein sichtbares Zeichen von sacramentaler Bedeutung zur Erlangung des Nachlasses der Erbsünde in Kraft des Glaubens an den kommenden Erlöser angeordnet, die genauere Determination dieses Zeichens aber dem menschlichen Ermessen überlassen, daher es durch Gesetz und Gewohnheit verschiedene concrete Gestaltungen erlangen konnte; eine derartige concrete Gestaltung war die schon vor Moses vorhandene Beschneidung, welche den ersten Ansatz der alttestamentlichen Gesetzgebung constituirte. Schon im urzeitlichen Unschuldszustande vor dem Sündenfalle wurde den ersten Menschen eine jenem Stande angemessene positive göttliche Weisung zu Theil,[2] die übrigens für den Fall der Fortdauer des Unschulds-

---

tres personas non ex positivo jure, sed quia illarum excellentiam cognoscimus. Idemque cum proportione dico de dilectione ad proximum; nam licet verum existimem, nunc postulari specialem dilectionem inter christianos, nihilominus censeo id non oriri ex speciali praecepto Christi, sed ex interno et connaturali ordine charitatis. Nam quia fideles, ut sunt membra Christi ecclesiae, habent inter se specialem conjunctionem, ideo charitas ipsa natura sua magis inclinat et obligat ad illos diligendos. Addo etiam, illud Christi praeceptum non fuisse de sola dilectione christianorum inter se, sed etiam ad dilectionem infidelium extendi, tum quia perfecta dilectio proximi ad omnes extenditur, tum etiam, quia Christus mandavit: „Ut diligatis invicem, sicut ego dilexi vos", ipse autem non solum dilexit discipulos jam credentes sed etiam infideles, redimendo illos et desiderando ut fiant credentes . . . Totum ergo hoc comprehendit Christus sub praecepto suo, et ordini charitatis consentaneum et aliquod etiam gradu seu eventu necessarium. L. c.

[1] O. c. IX, c. 1.

[2] Cum innocentiae status fuerit adeo diversus, mirum non est, quod in illo fuerit lex aliqua a Deo posita illi statui accommodata. Deinde vero dicimus, etiam in illo statu non fuisse a Deo datum jus integrum positivum, prout illud explicuimus, sed tantum singulare quoddam praeceptum quasi in signum peculiaris subjectionis et obedientiae et ad humilitatis et aliarum virtutum exercitium. L. c.

standes nicht bloß für die ersten Eltern, sondern auch für alle ihre Nachkommen bleibende Giltigkeit behauptet haben würde. Denn unter der Herrschaft positiver göttlicher Weisungen sollte die Menschheit auch bei Nichtvorhandensein jener Gründe, aus welchen eine positive Gesetzgebung im Stande der gefallenen Natur nothwendig wurde, für alle Zeit, also so lange stehen, bis daß sie durch die Übung aller Tugenden in Gott vollendet sein würde; es ist dafürzuhalten, daß aus einem ähnlichen Grunde auch die Engel zur Erprobung ihres Gehorsams gegen Gott vor ihrer actuellen Selbstbewährung der Herrschaft eines positiven göttlichen Gebotes unterstellt waren.

Man hat Suarez unrichtiger Weise als den Urheber jener Fassung der Gnadenlehre bezeichnet, welche in der theologischen Terminologie als Congruismus bezeichnet zu werden pflegt. Sicher aber ist, daß sein ganzes rationales Denkstreben auf Ermittelung von Congruitätsverhältnissen angelegt war,[1] und daß er in der Harmonisirung der rationalen Denknothwendigkeit mit der auctoritativen Norm, der natürlichen Ordnung der Dinge mit der übernatürlichen, der Freiheit mit der Gnade seine geistige Befriedigung suchte und fand. Wenn er in diesem seinem Bestreben sich an die Summa theologica anlehnte, und die grundlegenden Lehren der thomistischen Speculation über die cognoscitiven Functionen des Intellectes und der Ratio als gemeingiltig ansah, so prävalirten bei ihm doch, wie auch bei seinen Ordensgenossen, die Functionen der Ratio über jene des Intellectes; ihm war nicht die speculative Erfassung, sondern die rationale Zurechtlegung, die Findung der richtigen vermittelnden Mitte die Hauptsache. Im Grunde ist dies auch die Tendenz der thomistischen Speculation, mit dem Unterschiede jedoch, daß die vollkommene Vermittelung von Thomas in eine, vom zeitlichen Erdenmenschen freilich weit mehr erahndete als wirklich erreichbare unmittelbare Vernunftintuition verlegt wird, während Suarez von vorne herein die menschliche Rationalität als solche zum Mittler alles geistigen Verständnisses macht. Indem er die in ihren göttlichen Tiefen unergründbare Ratio aeterna zur absoluten Regel und Mensur der menschlichen Rationalität macht,

[1] Dieß wurde auch von Leibniz als charakteristischer Zug der Suarez'schen Denkweise erkannt; Leibniz glaubt wenigstens in Bezug auf ein bestimmtes specielles von Suarez behandeltes Problem seine eigene Lehre von der prästabilirten Harmonie anticipirt zu finden. Vgl. Leibnizens briefliche Äußerungen an des Bosses in Erdmann's Ausgabe der Opera philosophica Leibnizens, SS. 440 u. 739.

hält er die bei Vasquez leise auftauchenden Regungen eines rationalen Absolutismus nieder, welcher sich nach seinem geistigen Grundgefühle mit dem als primäre Denkaufgabe erkannten Streben nach Ermittelung der Congruitätsverhältnisse der in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge gegebenen Thatsächlichkeiten nicht verträgt. Wir werden im folgenden Abschnitte sehen, wie sich von diesem Gesichtspuncte aus seine rationale Welterklärung gestaltet, und welche Stellung er hiebei als Vertreter des aristotelischen Objectivismus behauptet.

Hier wollen wir schließlich noch einen Blick auf Mariana's Schrift de rege et regis institutione[1] werfen, welche uns aus dem Gebiete der Rechts- und Gesetzeslehre auf jenes der Staatslehre und Politik hinüberführt. Johann Mariana (1537—1624), einer der regsamsten und fähigsten Köpfe unter den spanischen Jesuiten damaliger Zeit, besaß eine vielseitige Bildung, und ist Verfasser einer Geschichte Spaniens; in der Erforschung der Geschichte seines Vaterlandes machte er sich auch mit Chronologie und Münzkunde vertraut, und beschäftigte sich nebstbei auch mit biblischen und patristischen Studien. Die Ergebnisse dieser seiner vielseitigen Studien liegen in einer Reihe literarischer Arbeiten vor, von welchen einzelne ein für ihn bedrohliches Aufsehen erregten; seine Schrift de Rege wurde in Paris durch Henkershand den Flammen übergeben, eine andere Schrift über Münzverschlechterung in Spanien zog ihm Kerkerhaft zu. Die erstere der genannten beiden Schriften zerfällt in drei Bücher, in welchen von der monarchischen Gewalt, von der auf die Ausübung derselben vorbereitenden Jugenderziehung königlicher Prinzen und von den der königlichen Obsorge unterstellten Angelegenheiten der Staatsleitung und Staatsverwaltung gehandelt wird. Mariana sieht im Staate eine Institution zum Schutze und zur Sicherstellung der Schwachen und friedlich Gesinnten gegen die Vergewaltigungen durch die rohe Stärke; der Staat ist eine der Natur des Menschen angemessene Institution, da der Mensch im Unterschiede von den mit Schutz- und Vertheidigungsmitteln aller Art ausgerüsteten Thieren von Natur aus das schwächste und hilfloseste aller irdischen Lebewesen ist, während andererseits die in den Menschen

[1] Toledo, 1598; Mainz, 1605, 1611; Frankfurt, 1611. Die zweite spanische Ausgabe des Buches (1640) wurde in diesem Jahrhunderte in's Spanische übersetzt (Madrid 1845) und erschien als Bestandtheil der Biblioteca de Jurisprudencia y Legislacion.

gelegten höheren geistigen und sittlichen Anlagen nur in der solidarischen Gemeinschaft wechselseitiger Hilfeleistung zur vollkommenen Entfaltung zu gelangen vermögen.

Der Mensch ist sonach von Natur aus zu einem rational geordneten Zusammenleben mit anderen Menschen unter der Herrschaft gemeinsamer Gesetze bestimmt. In den primitiven Anfangszuständen des menschlichen Geschlechtes gab es zwar noch keine bürgerliche Rechtsgemeinsamkeit; sie war auch bei der damaligen Einfachheit der Lebenszustände und Bedürfnißlosigkeit der Menschen nicht nothwendig. Sie wurde aber zur Nothwendigkeit bei der Verbreitung der Menschen über die Erde, und bei den damit verbundenen Gefährdungen ihrer physischen Existenz durch ungünstige äußere Lebensbedingungen, so wie zufolge der mit dem Kampfe gegen dieselben verbundenen Verrohcrung der Sitten. Gerade die Schwächeren mußten am meisten das Bedürfniß einer rechtlich geordneten Gemeinsamkeit empfinden, wie auch in der rein sinnlichen Lebewelt die schwächeren Thiergattungen gesellig leben, während die starken Raubthiere einsam hausen. Die natürliche physische Hilflosigkeit der Menschen diente der pädagogischen göttlichen Weisheit als Mittel zur Verwirklichung höchster Absichten;[1] statt die Natur anzuklagen, welche in ihrer Obsorge für das Wohl der Erdenwesen den Menschen stiefmütterlich vernachlässigt habe, hat man vielmehr den Schöpfer zu preisen, der es so geordnet hat, daß der Mensch durch das Gefühl seiner Schutzbedürftigkeit auf die Schaffung dessen hingeführt wurde, wodurch die Erreichung und Verwirklichung höchster Menschheitsziele wesentlich bedingt ist.

Die erste ursprüngliche Form der Staatsleitung war die monarchische, welche gewißer Maßen naturwüchsig entstand. Indem die

---

[1] Si enim homo haberet ad propulsanda pericula vires roburque, neque alienis opibus indigeret, quae societas esset? quae reverentia inter homines? quis ordo? quae fides? quae humanitas? Et cum homine per disciplinam castigato revocatoque ad modestiam, constricto legibus et majori potestate nihil praestantius sit, nihil amabilius, quid eodem soluto legibus et judiciorum timore immanius efferatiusque esset? . . . Ita ex imbecillitate societas inter homines divinum bonum, humanitas legesque santissimae natae sunt, quibus vita communis securior facta est et ornatior; omnisque hominis ratio ex eo maxime pendet, quod nudus fragilisque nascitur, quod alieno praesidio indiget atque opibus adjuvari opus habet. De rege I, c. 1.

Menschen sich zu politischen Gemeinschaften zusammenschlossen, legten sie die Leitung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten vertrauensvoll in die Hände des Angesehensten und Geachtetsten unter ihnen. Die ersten Könige regierten ohne Gesetze; die Gesetze entstanden bei dem allmälig sich abschwächenden Vertrauen auf die vollkommen zureichende Einsicht und Unparteilichkeit der persönlichen Gerechtigkeitspflege, um eine möglichst objective Handhabung derselben zu sichern; die Gesetze vermehrten und verschärften sich bei zunehmender Verschlimmerung der Sitten; die Verschärfung der gesetzlichen Strafandrohungen führte bis zur Einführung der Todesstrafe, und da auch die einfache Hinrichtung nicht ausreichend abschreckte, zu martervollen und barbarisch grausamen Hinrichtungsarten. Die ersten und ältesten königlichen Lenker rechtsbürgerlicher Gemeinsamkeiten herrschten nur über engbegränzte Gebiete; es gab fast eben so viele Könige, als es Städte gab. Ehrgeiz, Herrschsucht und Ruhmsucht trieb einzelne kriegerisch gesinnte Könige zu Vergrößerung ihrer Gebiete durch gewaltthätige Unterjochungen fremder Gebiete; durch die mit Erfolg fortgesetzten Erweiterungen einzelner Machtgebiete entstanden jene großen Monarchien, in deren Herrschern das Königthum in Despotenthum und Raubherrschaft entartete. Die geschichtlich constatirte Entartung der ursprünglichen Regierungsform führte zu Discussionen über die zweifelhaft gewordene Zuträglichkeit der monarchischen Regierungsform. Wenn es einerseits schien, als ob die Natur selber das monarchische Regiment als die natürlichste Regierungsform nahelege, welche sich überdieß im Interesse der Einheit und der friedlichen Zustände einer durch einen starken durchgreifenden Willen beherrschten Gemeinschaft vorzugsweise empfehle, hielt man andererseits dafür, daß mit der Einherrschaft die Gefahren der Willkürherrschaft, Parteilichkeit, unberathener und gemeinschädlicher Maßnahmen verbunden seien; Aristoteles, welcher die Vorzüge der durch einen einsichtsvollen und kraftvollen Herrscher vertretenen Einherrschaft nicht verkennt, meint deßungeachtet, daß bei der Zufälligkeit der Eigenschaften eines einzelnen Mannes das öffentliche Wohl durch eine Mehrherrschaft besser gesichert sei, wofern nämlich den besten Männern eines Gemeinwesens der Antheil an der Regierung eingeräumt wird. Allein das ist eben die Frage, ob dieser Antheil stets den besten Männern zu Theil werde, und ob diese unter sich selbst stets einig sein werden, ob die Theilung der Herrschaft nicht eine Schwächung derselben nach sich ziehe. Mariana belegt die Schädlich-

keit der Theilung der Königsmacht durch Beispiele aus der spanischen Geschichte, welche indeß nicht so sehr die Theilung der königlichen Machtbefugniß als vielmehr die Gebietstheilung d. i. die Schaffung einer Mehrheit von Königthümern aus dem Gebietsumfange eines Königreiches betreffen. Als Beispiele dessen erwähnt er die Theilung des von Sancho dem Großen († 1035) hinterlassenen nordspanischen Reiches unter seine drei Söhne, sowie die abermalige Theilung des von dem einen dieser drei Söhne, Ferdinand I († 1065) errungenen erweiterten Machtbesitzes unter seine Söhne; auch die Macht der Mauren auf spanischem Boden war dazumal durch Vielherrschaft geschwächt, und hierdurch der Untergang ihrer Herrschaft in Spanien vorbereitet. Mariana folgert durch eine Argumentation a minori ad majus aus der Theilung eines Herrschaftsgebietes in mehrere selbstständige Gebiete die noch größere Schädlichkeit der Theilung der Regentenmacht unter Mehrere in einem und demselben Herrschaftsgebiete. Den Nachtheilen, welche mit der Einherrschaft verbunden sein können, läßt sich durch einen Beirath des Königs begegnen, der aus den Optimaten des Reiches zu nehmen ist und der natürlichen Bedeutung und staatlichen Stellung der Optimaten gerecht wird.

Unter den monarchisch regierten Reichen haben die Erbmonarchien den Vorzug vor den Wahlreichen. Zu den möglichen Nachtheilen der Erbmonarchie gehört, daß unreife, unfähige oder schlechtgeleitete Jünglinge in den Besitz einer Macht eintreten, welche sie nicht richtig zu gebrauchen wissen, daß in Ermangelung von Königsöhnen auch schwache Frauen als Königstöchter zur Führung des Scepters ermächtiget sind. Diesen möglichen Nachtheilen der Erbmonarchie, welchen durch sorgfältige Prinzenerziehung[1] und andere Mittel begegnet werden kann, stehen die noch größeren Nachtheile der Wahlreiche gegenüber: der Mangel an königlichem Sinne und Pflichtgefühle bei ehrgeizigen Emporkömmlingen, die bei Erledigung des Königsthrones zu gewärtigenden Umtriebe und Wirren, die Gefahr des Aufkommens eines Prätorianerthums, welches eine der Hauptursachen des Unterganges des römischen Kaiserreiches war. In Castilien besaßen im 14. Jahrhundert nicht wenige Städte, die sogenannten Behetrias, das Recht, sich ihre Schutzherren frei zu wählen; das Wort Behetria erlangte sprichwörtliche Bedeutung als Bezeichnung einer heillosen Confusion.

[1] Von dieser handelt speciell das zweite Buch der Schrift de Rege.

Andererseits bietet eben die spanische Geschichte auch wieder Belege des tiefgewurzelten Ansehens ererbter königlicher Würde im eigenen Volke und bei fremden Völkern, selbst wenn diese als feindliche Macht gegenüberstehen. Es liegt in der Natur der Völker, daß sie die Fehler und Mißgriffe eines Erbfürsten milder beurtheilen und geduldiger ertragen, als jene eines Wahlfürsten, der die bei seiner Erwählung in ihn gesetzten Erwartungen täuscht. Spanien machte in jenem Zeitalter, in welchem seine Beherrscher durch Wahl zum Königthum gelangten, die schlimmsten Erfahrungen; die Namen der beiden letzten aus ihnen, Witiza und Roderich, sind mit dem fluchbeladenen Andenken an die Auslieferung des christlichen Spaniens an die Maurenherrschaft verknüpft. Von einem Erbfürsten läßt sich schon deßhalb eine gewissenhaftere Besorgung der Regierungsangelegenheiten erhoffen, weil er seinen Nachkommen die Herrschaft zu sichern bestrebt ist. Die Jugendfehler der zur Thronfolge berufenen Prinzen werden durch den Ernst der Regierungssorgen geheilt oder zurückgedrängt; moralische Gebrechen der Erbfürsten sind zu ertragen, so lange nicht das öffentliche Wohl durch dieselben gefährdet wird. Wäre aber Letzteres der Fall, so müßte darauf gedrungen werden, daß die Herrschaft auf ihre nächstberechtigten Verwandten übergehe. So geschah es bei Entthronung des Königs von Castilien, Peter des Grausamen († 1369), an dessen Stelle sein Halbbruder Heinrich von Trastamare trat; ein Nachkomme desselben, Heinrich der Ohnmächtige, wurde durch die Großen des Reiches genöthiget, seinem Bruder Alphons zu weichen (1465), nach dessen Tode die Schwester desselben Isabella als Erbin der königlichen Macht gegen des noch lebenden Heinrichs Willen eintrat und sich auch schließlich behauptete.[1] Von großer Wichtigkeit sind genaue gesetzliche Bestimmungen der Erbfolge. Nach einem zu allgemeiner Anerkennung gelangten Vorgehen hat der ältere Sohn vor dem jüngeren, der männliche Sprosse vor dem weiblichen den Vorzug in der Succession; Mariana meint jedoch, daß wenn gewichtige Gründe für die Bevorzugung des jüngeren Sohnes sprechen, dem Vater das Recht zustehe, das Reich auf diesen zu vererben. Auch hiefür hat Mariana aus der

[1] Quibus temporibus — fügt Marina bei — multa depravate fuisse facta fatemur. Verum omne magnum exemplum habeat aliquid de iniquo propemodum necesse est; et quod privatim peccatur, publica salute dejectaque pravitate compensatur. O. c. I, c. 3.

spanischen Geschichte zwei Beispiele anzuführen; Johann II von Aragonien († 1479) entschied sich gegen seinen älteren Sohn Karl für den jüngeren, Ferdinand; Philipp II gleichfalls gegen seinen älteren Sohn Karl für den jüngeren, den nachmaligen Philipp III, welchem Mariana sein Werk widmete. Die weibliche Erbfolge wurde in Aragonien bald beanstandet, bald zugelassen; in Castilien und Vasconien hat man gegen dieselbe niemals Bedenken gehegt. Die Bibel macht uns mit der Richterin Deborah bekannt; sie rechtfertiget in ihrer Darstellung der Patriarchengeschichte auch die Bevorzugung jüngerer Söhne vor den älteren. Die Agnatensuccession hat nach Mariana's Dafürhalten erst dann einzutreten, wenn die directe Nachkommenschaft in der herrschenden Linie erloschen ist; der Enkel eines Königs hat nähere Ansprüche auf die Nachfolge, als der Oheim des Enkels, obschon in der spanischen Geschichte auch Successionen gegentheiliger Art vorkommen. Das verwickelte Problem der Agnatensuccession läßt sich nicht einfach nach den Regeln der civilrechtlichen Erbfolge ordnen; nach Mariana's Dafürhalten kommen in jedem concreten Falle mannigfache Umstände in Betracht, unter welchen neben dem Grade der Verwandtschaft auch die persönliche Tüchtigkeit und die Volksstimmung in's Gewicht fallen und ausschlaggebend sein können.

Das Beste schlägt in seiner Entartung in das Schlimmste um, daher die Tyrannei als ein indirecter Beweis für die Einherrschaft als beste aller Regierungsformen gelten kann. Der Tyrann stellt in allen Stücken das directeste Gegentheil des ächten Monarchen dar. Der ächte König lebt für das Wohl seines Volkes, ist ein lebendiger Hort der Gerechtigkeit, ein Schirmer der Unschuld, ein Schützer der Bedrängten; dem Tyrannen ist nur um Befriedigung seiner eigenwilligen, herrschsüchtigen Launen zu thun, welchen zu genügen er über alle Gebote der Gerechtigkeit und Menschlichkeit sich hinauszusetzen kein Bedenken trägt. Er weiß, daß er gehaßt ist, und ist deßhalb mißtrauisch, macht seine Person unzugänglich, umgibt sich mit einer Schaar von Satelliten, sucht das Volk möglichst wehrlos zu machen, unterdrückt alle berechtigten Freiheiten und die damit verbundenen edlen Strebungen des Volksgeistes, duldet nur servile Schmeichler, und ist in jeder Beziehung ein Verderber seines Volkes. Der vollendete Tyrann ist in seiner Grausamkeit, Tücke und Lasterhaftigkeit ein Gott und den Menschen verhaßtes Wesen, daher es nicht zu wundern ist, daß ihm, wofern sein Joch sich nicht auf andere

Art abschütteln läßt, aus der Mitte des von ihm mißhandelten Volkes ein Rächer seiner Schuld naht, der in blutiger Weise das Gericht des allgemeinen Urtheiles an ihm vollzieht. Mariana läßt sich bei dieser Gelegenheit auf die Frage über die moralische Erlaubtheit des Tyrannenmordes ein, und kommt nach Erwägung aller Gründe für und wider dieselbe zu dem Ergebnisse, daß wenn alle anderen Mittel zur Abwendung der Tyrannei vergeblich erschöpft worden sind, und die Heillosigkeit der öffentlichen Zustände dringend Abhilfe heischt, die Tödtung des Tyrannen nicht als ungerechte Handlung gelten kann. Es handle sich also bei Beurtheilung einer solchen That nicht um eine Quaestio juris, sondern um eine Quaestio facti d. i. um den Umstand, ob der Herrscher, welcher dem Dolche eines Rächers erlag, wirklich ein Tyrann war. Mariana gibt zu verstehen, daß der französische König Heinrich III nicht unverdient von seinem Geschicke ereilt worden sei, und hat für den jungen Dominicanermönch Jacques Clement, der sich zum Rächer des vom König bekriegten Theiles seiner Unterthanen aufwarf, kein Wort des Tadels, sondern eher Worte der Anerkennung der todesmuthigen Entschlossenheit desselben. Eine kirchliche Verurtheilung der Annahme der Erlaubtheit des Tyrannenmordes liege nicht vor; die hierauf bezügliche Entscheidung des Constanzer Concils läßt sich nicht hieher beziehen, weil die durch dieselbe censurirte Ansicht des Jean Petit etwas Anderes besagt,[1] und die Spitze der vom Constanzer Concil gefällten Sentenz eigentlich gegen die Hussiten gekehrt ist;[2] auch fehle es, soviel Mariana bekannt ist, an einer förmlichen Approbation der Sentenz des Constanzer Concils durch die Päpste Martin V und Eugen IV. Die Frage, ob man einen Tyrannen durch heimlich beigebrachtes Gift aus dem Leben schaffen dürfe, wird von Mariana entschieden ver-

---

[1] Proprie Joannis Parvi Parisiensis theologi vanitatem improbare animus erat, Ludovici Aurelianensis caedem a Joanne Burgundo Lutetiae factam eo commento excusantis, quasi tyrannum opprimere fas sit privata auctoritate. Quod non licet praesertim violato juramento, uti ille fecit, neque exspectata sententia superioris, si facultas suppetat. O. c. I, c. 6.

[2] Erat Patribus propositum, Husitarum licentiam frenare, reprobare scil. placita existimantium, quocunque principes admisso crimine principatu cadere posseque potestate, quam injuria occupabant. a quocunque impune spoliari. Ibid.

meint.[1] Er findet auch hier wieder Gelegenheit, seine Theorie durch geschichtliche Belege zu illustriren; er gedenkt des Königs von Vasconien, Karl's des Bösen († 1387), von welchem das Gerücht gieng, daß er seine Gegner, den König von Frankreich, die Herzoge von Burgund und Berri, den Grafen von Foix durch Gift aus dem Wege zu räumen geplant habe; König Heinrich III von Castilien mit dem Beinamen Valetudinarius († 1406) soll durch das von einem Maurenfürsten ihm hinterlistig verehrte Geschenk einer giftgetränkten Fußbekleidung an seiner Gesundheit unheilbar geschädiget worden sein. Unter den Maurenfürsten sollen derlei Mittel hinterlistiger Tödtung in häufiger Übung gewesen sein; um so mehr hat sie der Christ als eine barbarische Unsitte zu verabscheuen.

Mariana stellte seine Behauptung der Erlaubtheit des Tyrannenmordes als eine unmaßgebliche persönliche Ansicht hin, deren zwingenden Gründen er sich nicht zu entziehen vermöge. In der That scheint dieselbe als discutabel gegolten zu haben, da sonst sein Buch nicht zum Drucke hätte gelangen können; sie wurde aber durch seinen französischen Ordensgenossen, den Hofprediger Pierre Coton förmlich desavouirt,[2] welcher nachwies, daß die von Mariana vorgetragene Theorie nicht Schuldoctrin der Jesuiten sei. Der Grundirrthum Mariana's lag darin, daß er von einer mißverständlichen Grundauffassung des sogenannten Naturrechtes beherrscht, zwischen natürlicher und sittlicher Ordnung der Dinge zu unterscheiden unterließ, und in Folge dessen sich auch nicht klar zu machen wußte, daß Ereignisse gewaltthätiger und blutiger Selbsthilfe, welche durch tiefeingreifende Störungen und Zerrüttungen der rechtlich-sittlichen Ordnung des

[1] De nostris moribus sublatum videmus, quod Athenis atque Romae frequens antiquis temporibus fuit, rerum capitalium convictos noxio medicamento tollere. Nimirum crudele existimarunt atque a christianis moribus alienum, quantumvis flagitiis coopertum eo adigere hominem, ut sibi ipsi manus afferat pugione in viscera adacto, aut lethali veneno in cibo aut potu temperato; perinde enim est neque minus humanitatis legibus jurique naturae contrarium, quo in vitam saevire vetatur omnibus. Negamus ergo hostem, quem fraude dedimus perimi posse, veneno interfici jure. O. c. I, c. 7.

[2] Lettre declaratoire de la doctrine des Péres Jesuites, conforme aux decrets du Concil de Constance, adressée à la Royne, Mere du Roy, Regente de France. Paris 1610. Der Vertheidigungsschrift Cotons wurde allerdings alsbald Widerspruch durch eine Gegenschrift aus demselben Jahre: Anticoton (Paris, 1610) entgegengesetzt.

Menschendaseins hervorgerufen werden, einfach nur die Reducirung der menschlichen Lebenszustände auf den Stand eines von der Herrschaft der sittlichen Mächte emancipirten Naturprocesses bedeuten. Die in solchen Fällen eintretenden Acte der Nothwehr und des empörten menschlichen Gefühles mögen nach Umständen als etwas sehr Natürliches erscheinen, fallen aber in ihrer Natürlichkeit nicht unter die Kategorie des sittlich Gerechten, am allerwenigsten dann, wenn sich mit dem empörten Gefühle die falsche Logik eines vermeintlichen Pflichtgefühles verschwistert, welche die That eines Jaques Clement zur Handlungsweise eines Fanatikers stempelt.

Obschon Mariana kein Freund der Volksherrschaft ist und die Prärogative des Königthums in vollem Umfange aufrecht erhalten wünscht, erklärt er sich doch entschieden gegen das absolute Königthum, welches schon im Interesse seines ungefährdeten Bestandes seinen Hervorgang aus dem allgemeinen Volkswillen nicht vergessen dürfe. Es wäre widersinnig anzunehmen, daß dieser allgemeine Volkswille sich durch die Einsetzung und Anerkennung der königlichen Gewalt seiner selbst absolut habe entäußern wollen;[1] so haben es auch die spanischen Altvorderen nicht verstanden, welche die fürstliche Macht mit heilsamen Schranken umgaben, und den königlichen Anordnungen ohne Zustimmung der geistlichen und weltlichen Herren, sowie der Vertreter des städtischen Bürgerthums keine Gesetzeskraft zuerkannten. Mariana gibt unverholen zu erkennen, daß er den zu seiner Zeit bereits sich anbahnenden Uebergang aus den mittelalterlichen staatlichen Einrichtungen Spaniens, Aragoniens namentlich, welches ein Hort politischer Freiheit war, in das absolute Königthum nicht mit günstigen Augen ansehe; er beklagt speciell auch die Verringerung und allmälige Abolirung des Einflusses, welcher in den vorangegangenen Jahrhunderten von den spanischen Bischöfen auf die öffentlichen Angelegenheiten ausgeübt wurde; wie sehr dieser Einfluß dem Staate und Königthum zu Gute kam, zeige sich in der Regierungsgeschichte

---

[1] Quodsi pergas curiose interrogare, sitne in arbitrio reipublicae plenam sine exceptione potestatem auferre, principi dare? Ecquidem non in mago ponam discrimine, utrovis modo sentiatur; modo illud concedatur, imprudenter facturam rempublicam, si dederit, principem temerarie accepturum, per quod subditi e liberis servi evadant, principatus ad salutem datus degeneret in tyrannidem O. c. I, c. 8.

Ferdinand des Heiligen,[1] und wurde von Alphons von Castilien anerkannt, welcher den Erzbischof von Toledo zum ständigen Kanzler des Reiches erhob, was dazumals die höchste Würde nach jener des Königs bedeutete.

[1] Scimus . . . Alphonso Legionensi rege defuncto Ferdinandum ejus filium, cui vitae probitas nomen Sancti adjunxit, dissentientibus proceribus atque ad arma consternatis non alio praesidio quam episcoporum stetisse, quibus iniquum videbatur filium a paterna haereditate excludi. O. c. I, c, 10.

Fünfter Abschnitt.

Die Philosophie des Franz Suarez.

Der philosophische Denkstandpunct des Franz Suarez ist jener eines auf dem Grunde der sinnlichen Erfahrung sich entwickelnden und entfaltenden abstractiven Vernunfterkennens. Ohne die speculative Morphologie der thomistischen Doctrin förmlich abzuwerfen, wird doch die Bedeutung derselben von Suarez wesentlich dadurch eingeschränkt und abgeschwächt, daß er auf einer unmittelbaren und directen intellectiven Erkenntniß der Sinnendinge besteht,[1] und aus dieser Erkenntniß den Allgemeinbegriff des Dinges hervorgehen läßt, statt in demselben die Erkenntniß des Einzeldinges sich vermitteln zu lassen. Der Allgemeinbegriff hat metaphysische Wahrheit, verliert aber die Bedeutung eines Mittlers der Erkenntniß der realen Wahrheit des Dinges, welche bereits durch die directe intellective Apprehension desselben feststeht. Suarez läßt den Allgemeinbegriff des Dinges, der allerdings an sich schon in der intellectiven Apprehension des Einzeldinges implicite enthalten ist, durch Vergleichung des apprehendirten Individuums mit anderen derselben Art in's bewußte Denken des Menschen eintreten und durch die Thätigkeit des Intellectus possibilis zu Stande kommen, während die unmittelbare intellective Apprehension des Einzeldinges mittelst des Intellectus agens zu Stande kommt.

[1] Vgl. hiermit uns. Schrift Fr. Suarez II, SS. 202 f.

Damit tritt dieser in ein Verhältniß der Unterordnung zu den Functionen des Intellectus possibilis, welche sich in der ratiocinativen Zergliederung und Zurechtlegung des Erkenntnißinhaltes des Intellectus possibilis fortsetzen. Der Intellectus possibilis ist somit in der ihm eigenthümlichen Thätigkeitsweise der Anfang der Functionen der menschlichen Ratio, in welcher sich der gottgedachte Gedanke des Dinges oder die Natur des Dinges reflectirt, während der Intellectus agens zunächst nur den im Sinnending individuirten Ausdruck der Natur des Dinges oder des göttlichen Gedankens desselben apprehendirt. Die vom Intellectus agens apprehendirte Species des Dinges oder das Universale physicum ist nicht die reine Universalität des Dinges; diese wird erst durch den Intellectus possibilis erfaßt, welcher durch die ihm eigenthümliche Art der Abstraction das Universale metaphysicum gewinnt, und damit das intellective Erkennen aus dem Bereiche der empirisch-realen Wirklichkeit in jenes der abgezogenen metaphysischen Wirklichkeit hinüberführt. Während also die thomistische Speculation, in welcher der Intellectus agens den gottgedachten Gedanken des Dinges aus dem intellectiv apprehendirten Dinge hervorzieht, auf eine ideologische Erkenntniß der Dinge abzielt, erscheint bei Suarez die Philosophie wesentlich als metaphysisch abgezogene Erkenntniß der Dinge, welche sich durchwegs über dem Bereiche des Wirklichen als solchen hält, dafür aber auch auf eine eigentliche Wesenserkenntniß der Dinge principiell verzichtet. Das Object der Erkenntniß ist aus der von Thomas angestrebten activen geistigen Fassung desselben herausgerückt; der menschliche Intellect ist nicht die lebendige Form der dem Menschen subordinirten sinnlichen Wirklichkeit, sondern bloß der Percipient der den Dingen durch den göttlichen Willen aufgeprägten geistigen Fassungsformen. Allerdings vermochte auch in der thomistischen Speculation zufolge der realen Abtrennung des intellectiven Vermögens der menschlichen Seele von der Essenz derselben der Gedanke von der menschlichen Seele oder vom menschlichen Intellecte als lebendiger Form und Fassung der ihm subordinirten Dinge nicht zum expliciten Ausdrucke zu gelangen; es bedurfte des mit der Subordinirung des Intellectes unter die Ratio beschrittenen Umweges, um in einem mehrhundertjährigen Entwickelungsprocesse des philosophischen Denkens zur Überzeugung vorzudringen, daß der in die Region des idealen Vernunftdenkens emporgehobene Intellect d. i. der menschliche Geist der

lebendige Apprehensor den Wesenheiten der Dinge, und der mit diesen Wesenheiten gegebenen rationalen Bestimmtheiten der Dinge sei. Bei dieser Umgestaltung der Auffassung des intellectiven Seelenwesens scheidet sich der Begriff des Intellectus possibilis von jenem der Ratio oder Denkfähigkeit ab, um sich in jenen der intuitiven Vernunftanlage umzusetzen, während der Intellectus agens als der in die Tiefen der Dinge eindringende Lichtblick der Seele erscheint, welcher den hinter der Erscheinung verborgenen Realgehalt des Wirklichen aufgreift, der in der idealen Vernunftanschauung auf seine göttliche Urbildung zurückbezogen werden soll.[1] Thomas ordnete seine Ideologie der aristotelischen Reduction der Erkenntniß der Dinge auf die Quatuor genera causarum ein, und drückte ihr damit das Gepräge des peripatetischen Denkhabitus auf, der zwar einem streng methodischen Denkvorgehen die erwünschten Handhaben bot und eine allseitige Orientirung über das philosophische Denkobject ermöglichte, andererseits aber einer vollkommenen Sammlung des ideologischen Denkens in sich selber hinderlich entgegenstand. Wir verkennen nicht, daß durch dieses Denkverfahren bleibende Unterlagen und Orientirungen für alle spätere philosophische Denkforschung geschaffen wurden; aber als Orientirungsmittel späterer Denkforschung können dieselben nicht für die letzte höchstentwickelte Form des philosophischen Gedankens gelten. Die durch die Reduction des philosophischen Erkenntnißstoffes auf die vier Ursachen bewerkstelligte Verständigung über Wesen und Natur der Dinge war und blieb unter dem Namen Metaphysik die typische Form des philosophischen Denkverfahrens der Scholastik. Suarez gebührt der Ruhm, der erste diese typische Form in einem selbstständigen Werke, in seinen Disputationes metaphysicae[2] ausgeprägt zu haben, während bis auf ihn die scholastischen Darstellungen der Metaphysik nur in der Form von Commentirungen der aristotelischen Metaphysik vertreten waren. Daraus erklärt sich das Ansehen, welches dieses Werk Suarez' während des 17. Jahrhunderts auch auf den protestantischen

---

[1] Näheres hierüber in meiner Schrift über Wesen und Begriff der Menschenseele (Schaffhausen, 1868), S. 95 f.

[2] Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad XII libros Aristotelis pertinentes accurate disputantur, tomi duo. Salamanca, 1597 (fol.). Über die dieser ersten Ausgabe nachfolgenden Editionen vgl. Fr. Suarez I, S. 93, Anm. 1.

Universitäten Deutschlands errang [1] und für so lange behauptete, als die aristotelische Philosophie daselbst in Geltung stand.

Suarez war auf eine möglichst übersichtliche und symmetrische Gestaltung seines Werkes bedacht, welches sich nach seiner Absicht mit dem Sachinhalte der aristotelischen Metaphysik decken sollte. Es zerfällt in zwei Haupttheile mit je 27 Disputationes, deren erster das Seiende als solches, dessen Eigenschaften und Ursachen, der zweite das Seiende nach dessen Grundtheilungen in das ungeschaffene und geschöpfliche Sein, sowie des geschöpflichen Seins in das substanzielle und accidentelle Sein zum Inhalte hat. Dem Werke ist eine ausführliche Inhaltsübersicht über die zwölf Bücher der aristotelischen Metaphysik vorausgeschickt, [2] und damit die Richtschnur der selbsteigenen Denkarbeit des Verfassers kenntlich gemacht. Diese wird durch eine Orientirung über das eigentliche Object der Metaphysik eingeleitet. Als solches wird das Ens inquantum ens reale bezeichnet [3] und gegen abweichende ungebührliche Erweiterungen oder Verengerungen des adäquaten Objectes der Metaphysik erhärtet. Eine ungebührliche Erweiterung desselben ist es, wenn nicht bloß das Ens reale, sondern auch das Ens rationis [4] oder das Esse accidentale [5] als directes

---

[1] Vgl. Guhrauer Joachim Jungius u. s. Zeitalter (Stuttgart u. Tübingen, 1850), S. 12.

[2] Die zwei letzten Bücher der aristotelischen Metaphysik wurden in den mittelalterlichen Schulen gemeinhin bei Seite gelassen; vgl. Bd. I, S. 23, Anm 2.

[3] Disp. 1.

[4] Entia rationis considerantur aliquo modo in hac scientia, non tamen per se sed propter quamdam proportionalitatem, quam habent cum entibus realibus, et ut ab eis distinquantur, et ut melius et clarius concipiatur, quid habeat in entibus entitatem et realitatem, quid vero non habeat, nisi solam speciem ejus . . . Deinde consideratur ad declarandas proprietates entis realis et objecti hujus scientiae, quae a nobis non satis concipiuntur et explicantur nisi per hujuscemodi entia rationis; ita enim agit haec scientia aliquo modo de genere et specie ad explicandas rerum unitates et sic de aliis . . . Deinde saepius tractatur de his entibus ratione alicujus fundamenti quod habent in rebus, vel certe quia fundamentum ipsum non potest satis cognosci, neque ejus realitas a nobis declarari, nisi prius explicetur, quaenam denominationes entis ibi misceantur. Disp. 1, sect. 1.

[5] Appellatur hic ens per accidens non in ratione effectus sed in ratione entis, quod in se vere unum non est sed quoddam aggregatum ex multis. Cum ergo hoc ens per accidens non sit unum sed aggregatio multorum, nec definitionem propriam habere potest, nec passiones reales, quae de illo demon-

Object und Objectum per se der Metaphysik genommen werden. Ungebührliche Verengerungen des Objectes der Metaphysik sind die Annahmen, daß Gott, wie mehrere arabische Aristoteliker wollten, nicht bloß das vornehmste, sondern das eigentliche Object der Metaphysik sei, [1] oder umgekehrt nur das den zehn Kategorien unterstellte Sein dafür zu nehmen sei, wie Dominicus von Flandern dafürhielt. Buridan wird die Ansicht zugeschrieben, daß die Substanz als solche, unter Hinwegsehen von dem Unterschiede zwischen materieller und immaterieller, endlicher und unendlicher Substanz Object der Metaphysik sei; diese Ansicht stützt sich auf die falsche Voraussetzung, daß es keinen von Substanz und Accidenz abstrahirbaren und beide überragenden Conceptus objectivus des Seienden gebe, daß ferner die Accidenzen adäquate Attributionen der Substanzen seien und keine Substanz ohne dieselben gedacht werden könne, während die allgemeinsten Attributionen des Seienden als solchen ignorirt werden. Sofern die Metaphysik das Seiende als solches und dessen Attributionen zum eigentlichen Subjecte hat, behauptet sie einen höheren Grad abstractiver Allgemeinheit als die in abgestufter Ordnung sich ihr subordinirenden Erkenntnißgebiete der Mathematik und Naturphilosophie. Die Naturphilosophie abstrahirt wol von den singulären Sinnendingen als solchen, aber nicht von der Materia sensibilis derselben; die Mathematik abstrahirt wol von der Materia sensibilis, aber nicht von der Materia intelligibilis; die Metaphysik hingegen abstrahirt von beiden

---

strantur, et ideo sub scientiam non cadit. Quodsi tale ens consideratur, quatenus aliquo modo unum est ejusque unitas aliquo modo in re, jam non consideratur tale ens ut omnino per accidens, sed ut aliquo modo comprehensum sub latitudine entis per se. Ibid.

[1] Haec sententia repugnat Aristoteli et reliquis fere omnibus philosophis et interpretibus ejus; repugnat etiam ipsi, ut sic dicam, experientiae et doctrinae quae in hac scientia tradi solet et ad ejus perfectionem et complementum necessaria censetur; nam in ea multa continentur et docentur, quae per se sunt necessaria ad alias res cognoscendas praeter Deum et ad perfectionem intellectus humani, quatenus in hujusmodi rebus, vel in rationibus ac principiis communibus versari potest, et ad Deum cognoscendum vel nihil vel parum conducunt, neque ex modo aut ratione talis scientiae ad hoc referuntur, quicquid sit de intentione scientis. Ratio denique a priori est, quia haec scientia, cum discursu naturali procedat, non attingit Deum, prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; et ideo nulla esse potest scientia naturalis, quae illum attingat et respiciat ut objectum adaequatum. Ibid.

Arten der Materialität und von den zufolge derselben dem Seienden zukommenden Attributionen, und faßt bloß die davon abhängigen Attributionen des Seienden in's Auge. Sofern aber diese auch von den Objecten der Naturphilosophie und Mathematik auszusagen sind, kann die Metaphysik die Mathematik und Naturphilosophie zwar nicht als Theile in sich fassen, muß aber dieselben unter sich fassen als zwei von ihr mittelst eines höheren Abstractionsgrades überragte Erkenntnißgebiete, deren Objecte beziehungsweise auch in die Metaphysik hineinragen. Dieß gilt speciell von der menschlichen Seele als immaterieller Substanz, deren philosophische Erörterung gleichwol nicht der Metaphysik sondern der Naturphilosophie oder Physik als höchster abschließender Theil derselben angehört. [1] Die Unterordnung der Naturphilosophie und Mathematik unter die Metaphysik darf nicht als Subalternation im strengen Sinne des Wortes verstanden werden; denn die specifischen Objecte der untergeordneten Erkenntnißgebiete (Quantität, Ens naturale) sind keine bloßen Accidentalbestimmungen des Objectes der Metaphysik, [2] und die Principien jener Erkenntnißgebiete sind unmittelbar gegeben und evident, also nicht aus der Metaphysik entlehnt, obschon diese immerhin etwas zur weiteren Aufhellung derselben beitragen kann, aber nicht durch eine aprioriſche Demonstration, sondern nur durch eine Deductio ad impossibile oder Aufweisung einer Causa externa.

Obschon das Erkenntnißgebiet der Metaphysik nicht bloß eine generische, sondern eine specifische Einheit constituirt, welche keine weiteren subordinirten Species in sich faßt, so erscheint es Suarez doch fast undenkbar, daß der metaphysische Willenshabitus eine schlechthin einfache Qualität sein solle. Wenn es auch richtig ist, daß Gott, die Intelligenzen und das von den sinnlichen Existenzen abstrahirte Sein darin zusammentreffen, daß in ihnen allen jene Abgezogenheit

---

[1] Licet anima habeat esse subsistens et separabile a materia quantum ad actualem conjunctionem, non tamen quantum ad aptitudinem, nec quantum ad ordinem ad materiam, et consequenter neque quantum ad perfectam cognitionem tam essentiae quam proprietatum et operationum ejus; omnis autem cognitio per materiam physica est. Disp. 1, sect. 2.

[2] Ad subalternationem absolutam et totalem necesse est, ut subjectum subalternatae scientiae addat accidentalem differentiam subjecto scientiae subalternantis, ut linea visualis addit lineae, numero sonorus numero, humanum corpus sanabile corpori. Disp. 1, sect. 5.

höchsten Grades sich darstellt, welche sie zum Objecte der metaphysischen Erkenntniß macht, so stehen doch diese mehreren Objecte in einem gewissen Verhältnisse der Überordnung und Unterordnung zu einander, vermöge dessen der sie gemeinsam umfassende Wissenshabitus auch etwas von ihrer inneren Unterschiedenheit in sich aufnehmen, somit partiale Habitus in sich schließen muß, welche jedoch eine geschlossene Einheit constituiren und deßhalb sich nicht wechselseitig von einander abtrennen lassen. Daraus erklären sich die mehreren Benennungen, mittelst welcher Aristoteles die eine und selbe Wissenschaft der Metaphysik nach ihren verschiedenen Seiten charakterisirt,[1] während die mit Aristoteles zusammenstimmenden Äußerungen des Thomas Aquinas den denknothwendigen Einheitscharakter der Metaphysik als natürlicher Weisheitslehre betonen.[2]

Die Einheit, ja überhaupt die Möglichkeit der metaphysischen Erkenntniß ist davon abhängig, daß es einen dem formalen Concepte des Seienden entsprechenden adäquaten und unmittelbaren objectiven Concept des Seienden gebe, der alles unter ihn Fallende per modum unius ausdrücke, ohne in den unter ihm befaßten Unterschiedlichkeiten des göttlichen und creatürlichen, substanziellen und accidentellen Seins aufzugehen. Unter dem formalen Concepte des Seienden versteht man die gedankenhafte Form, unter welcher ein bestimmtes Object vom

---

[1] Aristoteles de hac scientia tanquam de una specie loquitur, eique tanquam uni et eidem attribuit nomina et attributa, quae partim illi conveniunt, secundum quod versatur circa Deum et intelligentias, sic enim vocatur theologia seu scientia divina et prima philosophia; partim ut versatur circa ens et prima attributa et principia ejus, qua ratione dicitur scientia universalis et metaphysica; sapientia autem vocatur, quatenus haec omnia complectitur, et prima principia primasque rerum causas contemplatur. Disp. 1, sect. 4.

[2] D. Thomas 2, 1 qu. 57, art. 2 concludit sapientiam naturalem tantum esse unam, cum habitus aliarum scientiarum plures sint, ubi necesse est loqui de unitate specifica; nam secundum genus etiam aliae scientiae unitatem habent, haec autem sapientia non est metaphysica; nec potest dici sapientiam vocari solam eam partem seu scientiam ultimam metaphysicae, quae de Deo agit, quia illa praecise sumta non considerat prima principia communia omnibus scientiis, neque illa corroborat et confirmat, quod ad sapientiam spectat; sicut e contrario pars illa prior metaphysicae, quae agit de ente ut sic, per se sola considerat omnes altissimas causas, et ideo etiam illa praecise sumta non habet propriam rationem sapientiae; oportet ergo ut una et eadem scientia haec omnia complectatur. Et hoc idem docuit D. Thomas supra citata loca Aristotelis et praecipue in prologo Metaphysicae. Ibid.

Intellecte aufgefaßt und verstanden wird; das Object selber, welches derart intellectiv erfaßt wird, constituirt den Conceptus objectivus.[1] Einen objectiven Concept des Seienden per modum unius kann es nur unter der Bedingung geben, daß es einen formalen Concept des Seienden per modum unius gibt; daher diejenigen, welche letzteren nicht zugeben, auch ersteren in Abrede stellen müssen. Zu denjenigen, welche einen formalen Concept des Seienden per modum unius nicht zugeben wollen, gehören del Vio, Silvester von Ferrara, beziehungsweise auch Fonseca; die entgegengesetzte Ansicht ist die gemeingiltige Ansicht, als deren Repräsentanten Suarez den Duns Scotus, Capreolus, Dominicus von Flandern, Soto anführt. Del Vio sträubt sich gegen die gemeingiltige Ansicht, weil er dafürhält, daß sie auf die Univocität alles Seienden führe, und die Analogie eines nach verschiedenen Graden abgestuften Seins aufhebe; Silvester suchte der Ansicht del Vio's durch Unterscheidung zwischen dem Quid nominis und Quid rei eine Stütze zu geben,[2] und behauptet, daß der allgemeine Concept des Seienden ein Eines nur dem Namen nach sei, der Sache nach aber eine Vielheit besage.[3] Dieß heißt

[1] V. g., cum hominem concipimus, ille actus quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus objectivus, conceptus quidem per denominationem a conceptu formali, per quem objectum ejus concipi dicitur. Et ideo recte dicitur objectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece determinans conceptionem, seu ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit; propter quod ab aliquibus ex Averroe intentio intellecta appellatur, ab aliis dicitur ratio objectiva. Disp. 2, sect. 1.

[2] Ferrariensis (Gent. I, c. 34) distinquit duplicem conceptum, unum appellat quid nominis, alium quid rei; priorem dicit posse esse unum in conceptu entis, posteriorem vero minime; utrumque vero fundat in analogia entis. Ibid.

[3] Fonseca's Annäherung an Silvester's Ansicht wird von Suarez in folgender Weise charakterisirt: Fonseca distinguit triplicem conceptum entis, scil. distinctum, confusum et medium i. e. partim confusum, partim distinctum. Distinctus est, qui determinate et expresse repraesentat omnes entitates simplices, quas ens immediate significat, et hic non est unus sed plures. Confusus est, qui repraesentat omnia indeterminate et confuse, et hic est unus. Medius vero, qui determinate repraesentat unam naturam v. g. substantiam, ceteras vero, scil. quantitatem, qualitatem etc. implicite et determinate, quatenus omnes cum substantia proportione quadam conveniunt, et hic etiam unus dicitur. Ibid.

aber so viel als behaupten, daß der minder bestimmte Gedanke von einer Sache eigentlich gar kein Gedanke sei; consequenter Weise müßte man, wenn man die Möglichkeit eines formalen Conceptes des Seienden als solchen in Abrede stellt, auch jenen der Substanz und des Lebendigen verwerfen, sofern nicht zugleich auch alles von diesen Concepten Umfaßte in expliciter und determinirter Weise gedacht wird, was nur Gott allein möglich ist. Man kann sonach einen von den formalen Concepten aller übrigen Dinge und Objecte unterschiedenen formalen Concept des Seienden als solchen vernünftiger Weise nicht ablehnen; alle Worte sind, wie Aristoteles lehrt, Ausdrücke formaler Concepte, somit auch das Wort Ens, bei dessen Vernehmen der Mensch etwas bestimmtes Eines denkt und nicht auf den Gedanken einer Collection von Vielem abschweift; der Concept des Ens hat sonach nicht eine rein nominelle Bedeutung,[1] obwol man ihn, soweit sein Object nicht streng definirbar ist, sondern umschreibender Verdeutlichungen bedarf, als ein Quid nominis bezeichnen kann.[2] Steht die Wahrheit des formalen Conceptes des Ens per modum unius fest, so fragt es sich, was der ihm entsprechende Conceptus objectivus in sich fasse. Gewiß ist erstlich so viel, daß er das substanzielle und accidentelle, göttliche und creatürliche Sein nicht ausdrücklich besagt, sondern nur per modum unius d. i. soweit jene unterschiedlichen Hauptarten des Seienden in essendo zusammentreffen; daraus folgt aber zweitens, daß er seinem Begriffe nach von den Concepten jener

---

[1] Hic conceptus est prior voce et impositione ejus ad res tali modo significandas. Nam licet quoad nos conceptus saepe formentur mediis vocibus, tamen secundum se et simpliciter prior est conceptus, qui ex se parit vocem, qua exprimitur et est origo impositionis ejus; ergo talis conceptus est simpliciter et absolute conceptus rei secundum se, et non tantum in ordine ad significationem vocis, ut hac ratione dicatur conceptus nominis seu quid nominis. Ibid.

[2] Hic conceptus est per modum cujusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentantis id, quod per vocem ad placitum significatur, sed in hoc tantum consistit, quod sit conceptus rei, quamquam, quia conceptus ille simplicissimus est et ideo objectum ejus non potest propria definitione declarari, ad illud exprimendum uti solemus descriptionibus, quae solum videntur nominis significationem distinctius declarare; et hoc modo potest in bono sensu dici conceptus ille esse quid nominis; dummodo non excludatur, quin ille sit proprius et adaequatus conceptus rei immediate significatae per illam vocem. Ibid.

Hauptarten des Seienden unterschieden sein müsse. Duns Scotus geht noch weiter, und will ihn auch ex natura rei von den unter ihm befaßten Concepten der Hauptarten des Seienden unterschieden sein lassen; dieß widerstreitet jedoch dem Charakter des formalen Conceptes vom Seienden, welcher ein Enthaltensein seines abstractiven Inhaltes in den Seienden, deren Convenienz im Sein er ausdrückt, involvirt.[1] Wären Esse und Substanz ex natura rei von einander unterschieden, so müßten sie sich zu einander verhalten, wie das Ganze zum Theile oder wie das Einschließende zum Eingeschlossenen; weder das Eine,[2] noch das Andere ist denkbar;[3] daß sie

[1] Abstrahit et praescindit intellectus aliquid ab aliquo tanquam commune in particulari non ob distinctionem, quae in re antecedat, sed ob imperfectum, confusum seu inadaequatum modum concipiendi suum; ratione cujus in objecto, quod considerat. non comprehendit totum, quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem, quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur. Quo fit, ut ad conceptum objectivum praecisum secundum rationem ab aliis rebus seu conceptibus non sit necessario praecisio rerum secundum se, sed sufficiat denominatio quaedam a conceptu formali repraesentante illum objectivum, quia scil. per illum non repraesentatur objectum illud secundum id totum, quod est in re, sed solum secundum talem rationem convenientiae, prout patet in conceptu hominis ut sic, qui secundum rationem praecisus dicitur a Petro, Paulo et aliis singularibus, a quibus in re non differt. Ibid.

[2] Si ens ut substantia illo modo distinquuntur, resolvi potest substantia in duos conceptus ex natura rei distinctos; ergo in qualibet singulari substantia datur illa distinctio ex natura rei, quae antecedit intellectum et debet esse in rebus ipsis singularibus; illi ergo duo conceptus non tantum, prout a nobis apprehenduntur, sed etiam in re ipsa distinguuntur. Hoc autem esse impossibile, ex parte utriusque conceptus ostendi potest, primo ex parte conceptus ipsius entis; nam si in re ipsa praescindit et distinquitur a modo contrahente ipsum ab esse substantiae, quaero, quale ens est illud, quod manere intelligitur praeciso illo modo? Aut enim est ens commune et ab omni singularitate abstractum, aut determinatum ad singulare ens. Primum est evidenter falsum . . . . secundum ergo necessario dicendum est, et tunc interrogo, an in ente sic praeciso a modo substantiae sit aliqua distinctio ex natura rei inter communem rationem entis et tale ens, vel non; nam si est distinctio, redit in idem argumentum, oportebit enim involvere illum conceptum in duos et sic procedere in infinitum; si vero non est distinctio, ergo ut communis ratio entis determinatur ad tale ens, non oportet inter ea distinctionem ex natura rei fingere. Disp. 2, sect. 3.

[3] Inquiro, an in modo contractivo entis intrinsece includatur ens nec ne; si non includitur, nihil est, nihil ergo addit substantia supra ens, neque illud

etwa Condistincta wären, wird wol ohnehin niemand behaupten wollen, daß der Concept des Seins vom Concepte Gottes sich nicht ex natura rei abscheiden lasse, liegt offen da; läßt er sich vom Concepte des ungeschaffenen und unendlichen Seins nicht ex natura rei abscheiden, so auch nicht von jenem der geschöpflichen Dinge.[1] Die scotistische Annahme einer sachlichen Unterschiedenheit des Ens von dem unter seinem Concepte Befaßten beruht auf unerweislichen und unklar gedachten Annahmen. Das Ens soll nach Scotus weder in den letzten Differenzen, noch in den Modis intrinsecis der kategorischen Determinationen enthalten sein. Er bezeichnet als die Differentia ultima jene, welche von der ganzen Form hergenommen wird, was an sich unrichtig ist,[2] und auch dann unrichtig wäre, wenn in zusammengesetzten Substanzen mehrere Formen zu unterscheiden wären,[3] über-

---

potest efficere distinctionem inter ens et substantiam, imo nec potest determinare seu contrahere ens aut constituere substantiam; quomodo enim id quod est nihil, haec omnia praestabit? Si autem includitur, ergo et modus ille includit totum conceptum substantiae, et de illo redit quaestio, an distinquatur ex natura rei ab ente, vel non; nam si non distinquitur, idem dici poterit de substantia; si vero distinquitur, oportebit illum resolvere in alios duos conceptus ex natura rei distinctos et sic in infinitum procedere. Ibid.

[1] Respectu entis ut sic etiam inferiores conceptus creaturarum sunt simplices, et in eis non potest intelligi aliqua realitas prior natura, quam sit propria uniuscujusque entitas secundum determinatam rationem ejus. Quomodo enim concipi potest, ut in substantia sit realiter seu ex natura rei prior aliqua entitas sub ratione, quam sub ratione substantiae? Ibid.

[2] Juxta veriorum sententiam in composito substantiali non est nisi una forma, et tamen omne compositum substantiale habet aliquam convenientiam cum aliis compositis et cum omnibus substantiis creatis, et consequenter ab illius forma, ut habet convenientiam cum aliis, sumitur aliqua differentia non ultima . . . Quae ratio evidentior est in simplicibus creatis, quae genere et differentia constant, quia in eis non est nisi una simplex natura, a qua sumuntur differentiae non ultimae et ultimae secundum diversos gradus seu conceptus ejus. Et eodem modo procedit ratio in formis accidentalibus; nam ab una et eadem forma secundum rem v. g. ab albedine sumitur differentia non ultima coloris, et ultima albedinis. Disp. 2, sect. 5.

[3] Finge etiam, animam rationalem in homine esse distinctam a sensitiva, adhuc rationale non esset differentia sumta a tota forma, quia secundum illam formam homo haberet convenientiam cum angelis in intellectualitate, ergo ab illa forma sumeretur alia differentia prior; ergo differentia rationalitatis prout est propria hominis, adhuc in eo casu non sumeretur ex tota forma, sed ex ultimo gradu ejus. Imo inter eam formam et alias necessario

dieß aber von Duns Scotus selber indirect zurückgenommen wird, wenn er nebstbei eine aus der Ultima realitas formae resultirende Differentia ultima anerkennt, die übrigens auch nicht dafür gelten kann,[1] selbst wenn sie, wie bei Duns Scotus nicht der Fall ist, als Differentia individualis verstanden würde.[2] Die Modi intrinseci werden von Scotus selber ganz richtig als etwas Positives und Reales genommen, müssen aber schon aus diesem Grunde das Ens wesentlich in sich schließen, besonders wenn man mit Scotus die Univocität alles Seienden behauptet, was aber freilich auf die von Scotus selber bekämpfte Auffassung des Ens als obersten Genus hinführen würde.[3] Die Modi intrinseci repräsentiren Abstufungen der entitativen Perfection,[4] sind also lauter Entia; letzteres erhellt auch daraus, daß ihnen das Aliquid, Unum, Verum und Bonum als Passiones entis zukommen,[5] von welchen Scotus gleichfalls behauptet, daß sie das Ens nicht in sich schließen, obwohl er sie andererseits als positive und reale Proprietäten des Seienden bezeichnet. Diese Auffassung der Passiones entis ist nun freilich gleichfalls

---

esset conveniéntia vel in communi ratione formae substantialis, vel in ratione animae et principii vitae respectu aliarum animarum realiter distinctarum. Ibid.

[1] Necesse ergo est, ut admittat aliud differentiarum genus, quod neque a toto forma neque ab ultima realitate ejus, sed a forma secundum aliquam communem seu superiorem realitatem sumatur. Ibid.

[2] Conceptus differentiae individualis in se non est simplicior quam conceptus differentiae specificae vel genericae, etiamsi non sit ita communis vel contrahibilis; hoc enim nihil refert ad simplicitatem conceptus, nam potius superiora et universatiora solent esse simpliciora, Ibid.

[3] De ratione generis solum est, quod sit praedicatum univocum et quidditativum seu in quid non exprimens totam quidditatem usque ad ultimum gradum, et quod sit aptum contrahi et determinari per differentias essentialiter distinctas, ex quo habet, quod de pluribus essentialiter differentibus praedi cetur; sed hoc totum convenit enti juxta principia Scoti. Ibid.

[4] Substantia est perfectior accidente, et non ratione ejus in quo conveniunt, ergo ratione ejus in quo differunt; ergo ratione sui proprii modi intrinseci. Ibid.

[5] In his modis (et idem est de omnibus differentiis) reperiuntur passiones entis; sunt enim aliquid, nec enim sunt nihil; et unum, nam unusquisque modus est in se indivisus et distinctus a quolibet alio; et bonum, quia habent suam definitam perfectionem et appetibilitatem; et verum, quia non sunt conficti et per se intelligibiles sunt. Ibid.

unrichtig, involvirt aber das von Scotus geläugnete Enthaltensein des Ens in ihnen. [1]

Eigenschaften oder Zuständlichkeiten des Seienden als solchen (passiones entis) müssen angenommen werden, weil ohne dieselben der Gedanke des Seienden als solchen nicht faßbar wäre; sie müssen weiter wirkliche, und nicht bloß von uns gedachte Eigenschaften sein, weil sie als bloße Fictionen unseres Denkens uns keine Erkenntniß des Seienden als solchen vermitteln würden. Andererseits aber muß sich in ihnen der Charakter des Conceptes vom Seienden als der höchsten und universellsten abstractiven Denkconception reflectiren und bewahrheiten, was nicht der Fall wäre, wenn sie zur Natur des Seienden hinzutretende reale positive Zuständlichkeiten besagen würden. Sie können also formaliter nur eine zum Concepte des Ens hinzutretende Negation oder eine durch die Beziehung des Ens auf ein Anderes veranlaßte denominative Charakterisirung bedeuten. [2] Von den drei Haupteigenschaften des Seienden: Unum, Verum, Bonum fällt das Unum unter den ersteren, [3] das Verum und Bonum unter den letzteren Gesichtspunct. [4] Die drei Haupteigenschaften des Seienden ergeben sich unmittelbar aus dem Begriffe des Seienden, und zwar in der angegebenen Ordnung; das Unum geht den beiden anderen Eigenschaften voraus, weil es allem Seienden ex se und schlechthin zukommt, ohne Beziehung auf ein Anderes, wie die beiden anderen Eigenschaften, unter welchen abermals das Verum dem Bonum vorausgeht, weil die Bonitas rei in der Veritas rei begründet ist.

Der Angelpunct der Suarez'schen Metaphysik ist die Grundbestimmung der Natur des Seienden als solchen im Verhältniß zu den unter ihm befaßten Seienden. Diese verhalten sich zum Seienden, welches von ihnen nicht der Sache, sondern nur dem Begriffe nach unterschieden ist, als bestimmterer Ausdruck dessen, was durch das an

---

[1] Si (Scoti) sententia vera est, consequenter asserendum est, has passiones in formali conceptu suo includere ens, quia dicunt modos reales entis illi adaequatos seu convertibiles cum illo. Ibid.

[2] Disp. 3, sect. 1.

[3] Unum de formali addit negationem, quam non dicit ens, per eam vero nihil aliud explicatur, quam ipsamet natura entis. L. c.

[4] Verum et bonum formaliter et in ordine ad conceptionem nostram non dicunt idem quod ens, neque etiam dicunt negationem; ut ex se constat, significant ergo ens sub quadam habitudine ad aliud, scil. quatenus in se habet unde ametur aut vere cognoscatur. Ibid.

sich nicht definirbare Seiende als solches besagt ist.[1] Der Begriff des Seienden ist sonach jener einer höchsten abstractiven Allgemeinheit, welcher sich in den näheren Determinationen seiner selbst verdeutlichet; diese Determinationen werden, wie wir bereits wissen, durch classificirende Theilungen gewonnen: ungeschaffenes, geschöpfliches Sein, substanzielles und accidentelles geschöpfliches Sein. Wenn einerseits das Sein als solches sachlich in seinen Eintheilungsgliedern aufgeht, so behauptet es sich begrifflich doch über denselben kraft seines mindesten Bestimmtheitsgrades; denn völlig unbestimmt ist es nicht, da ihm, wie wir hörten, bestimmte Eigenschaften (Einheit, Wahrheit, Güte) zukommen, welchen gemäß es etwas sehr Wesentliches, ja Wesentlichstes sein sollte. Aber freilich participiren diese Eigenschaften zufolge ihrer Convertibilität mit dem Seienden als solchem an der Natur desselben, und haben keinen höheren Grad von Bestimmtheit und Concretion als dieses selber; ja zwei dieser Eigenschaften, die Wahrheit und die Güte, sind eigentlich nur Relationseigenschaften, indem sie nur besagen, was das Seiende als solches für ein Anderes außer ihm ist. Da nun dieses Andere gleichfalls ein Seiendes ist und die Eigenschaften des Seienden als solchen an sich hat, so fehlt der Suarez'schen Metaphysik der absolute Begriff des Seienden als solchen, der auch ein passives Getheiltwerden und Determinirtwerden gar nicht vertragen würde, da er mit dem Begriffe des absolut Seienden zusammenfällt, welches als die absolute active Determination seiner selbst seiner Natur nach alles Andere nach sich determinirt, so daß dasselbe in seinen mannigfachen durch das Verhältniß zum absolut Seienden bestimmten Seinsdiversificationen gar nichts Anderes sein kann, als was es zufolge seines Grundverhältnisses zum absolut Seienden ist. Der Begriff des absolut Seienden ist aber jener des absoluten Geistes als der absoluten Priorität und absoluten Grundvoraussetzung alles Anderen außer ihm, was nur, soweit es vom absoluten Geiste gedacht und gewollt wird, Realität hat und haben kann. Demzufolge substituirt sich dem nach Suarez' selbsteigenen

[1] Opinio, quae mihi probatur, est, hanc contractionem seu determinationem conceptus objectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressionis conceptionis alicujus entis contenti sub ente, ita ut uterque conceptus v. g. tam entis quam substantiae simplex sit vel irresolubilis in duos conceptus, solumque differant, quia unus est magis determinatus quam alius. Disp. 2, sect. 6.

Bekenntniß kaum definirbaren metaphysischen Concepte des Seins als solchen der Begriff des absoluten Geistes als die absolute metaphysische Realität und als der absolute metaphysische Concept, durch welchen alle anderen metaphysischen Concepte getragen sind und aus ihm sich erklären. Der von Suarez aufgestellte metaphysische Seinsconcept bildet in seiner relativen Indetermination und in seiner abstractiven Allgemeinheit die Unterlage einer neutralisirenden Ausgleichung der in seiner Denkauffassung auseinanderliegenden Gebiete der sinnlich-empiristischen und geistig-übersinnlichen Wirklichkeit, deren erstere allerdings auch von Suarez als durch letztere bestimmt gedacht wird, ohne daß jedoch dieses Verhältniß beider zu einander aus einer höchsten Idee verstanden und deducirt würde. Sowol der empiristische Objectivismus als auch der Metaphysicismus des abstractiven Vernunftdenkens haben bei Suarez ihren Grund darin, daß er das Denkmögliche, was außer Gott existiren kann, als etwas für den göttlichen Intellect Gegebenes ansieht,[1] somit die denknothwendigen concretisirenden Determinationen des geschöpflichen Seins nicht aus deren Grundbeziehung auf das absolute göttliche Sein erklärt und deducirt.

Der einer concreten Auffassung des Weltdaseins widerstrebende Charakter des abstractiven Vernunftdenkens der Suarez'schen Metaphysik tritt in den Erörterungen über die Grundtheilungen des Seienden zu Tage.[2] Er unterscheidet zwei Modi der Grundtheilung, deren erster in der von den Thomisten vertheidigten Theilung des Seienden in das Eine und Viele, der andere in der Theilung zwischen unendlichem und endlichem Sein gegeben ist. Letztere wird von Duns Scotus als eine der Theilung in Unum und Multa vorausgehende Theilung angesehen, ohne daß er sie jedoch als die absolut erste Theilung gelten zu lassen bereit wäre, indem ihr die Theilung zwischen Quantum und Non Quantum vorausgehe, das Quantum aber in das endliche und unendliche zerfalle.[3] Nach Suarez ist jede der beiden vorerwähnten Theilungen des Seienden, jene in Unum und Multa und die andere in Ens infinitum und finitum erschöpfend,

---

[1] Dicitur natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo reale exemplar; hoc enim non semper repraesentat actuale ens etiam possibile. Disp. 31. sect. 2.

[2] Disp. 4, sectt. 4 sqq.

[3] Vgl. des Näheren hierüber meine Schrift über Fr. Suarez I, S. 399 f.

so daß keine derselben der anderen sich als Untertheilung eingliedert; er gibt aber der zweiten insoferne den Vorzug, als sie die primäre Differenz im Seienden an's Licht stellt, was bei der Theilung in Unum und Multa nicht der Fall sei.[1] Suarez legt sie daher auch der zweiten Hauptabtheilung seines Werkes, welche von den verschiedenen Arten des Seienden handelt, als primäre Theilung zu Grunde. Das der thomistischen Grundtheilung zwischen Unum und Multum implicite zu Grunde liegende speculative Motiv, welchem zufolge das Unum die absolute urhafte Realität im Gegensatze zu den aus dem Ureinen abzuleitenden secundären Realitäten zu bedeuten hat, wird von Suarez nicht beachtet; es kommt freilich bei den Thomisten selber nicht zur Geltung, sofern sie das Unum eben nur als Eigenschaft des Seienden in's Auge fassen, wodurch Javellus[2] zu der Behauptung geführt wird, die Theilung des Ens in Unum und Multa behaupte die Priorität vor der Theilung desselben in das Ens infinitum und finitum deßhalb, weil das Unum eine unmittelbarere Proprietät des Seienden sei als das Bonum, rücksichtlich dessen sich die Theilung des Seienden in das Ens infinitum und finitum ergebe. Suarez folgte nur einem ganz richtigen Gefühle, wenn er im Gegensatze zu den Thomisten der Theilung in das unendliche und endliche Sein die Priorität zuerkannte; freilich traf er mit ihnen darin zusammen, daß er die speculative Idee vom göttlichen Sein als absoluter Urform alles Seienden bei Seite ließ, und sofern er mit Duns Scotus die Unendlichkeit als Grundattribut des göttlichen Seins in den Vordergrund stellte, noch mehr bei Seite lassen mußte als die Thomisten, die als bloße Ausleger ihres Meisters nicht zur Hervorbildung der Idee als absoluter Urform alles Seienden aus der thomistischen Idee des göttlichen Seins als der absoluten Allheit vordrangen, während doch die von ihnen vertretene Idee einer analogischen Nachbildung des göttlichen Seins durch das geschöpfliche

[1] Dico in modo dicta divisione entis membra magis inter se distare, primarioque differre, quam in altera divisione entis in unum et multa, et hoc modo esse priorem . . . Prima divisio datur per primam diversitatem, quae est inter Deum et creaturas; secunda autem non ita, nam sub uno membro illius continentur Deus et plures creaturae, quae simpliciter et in toto rigore unum per se sunt, sub altero vero aliae tantum creaturae, quae illo modo non sunt per se entia. Disp. 4, sect. 8.

[2] Tractatus de transcendentibus c. 1. — Vgl. Bd. IV, 1. Abtheilung, S. 152.

Sein ihren speculativen Rückhalt in der Idee des göttlichens Seins als absoluter Urform der Dinge hat. In der Einigung der Idee der absoluten Urform mit jener der absoluten Allheit ist der speculative Uransatz und Rückhalt der grundhaften Diversificationen des geschöpflichen Seins gegeben, welche nicht als Theilungen im logisch-formalen Sinne des Wortes, sondern als Eruirungen der zu einem geschlossenen Systeme sich zusammenfügenden denkmöglichen und denknothwendigen Seins- und Lebensformen des creatürlichen Seins als endlicher Gegenbildung des absoluten göttlichen Seins zu verstehen sind. Aus dem Gesagten erhellt aber zugleich, daß die Theilung als Diversification erst im Bereiche des endlichen Seins beginnt, und daß Suarez die bei Scotus auf die Univocität alles Seins gestützte Grundtheilung in das unendliche und endliche Sein sich nur insofern aneignen konnte, als er das Theilen eben nur in logisch-formalem Sinne verstand; das in diesem Sinne verstandene Theilen ist jedoch keine speculative Function, sondern eine Function des einen gegebenen Erkenntnißstoff unter bestimmte abstract generelle Gesichtspuncte subsumirenden Denkens. Suarez selber eignet sich die scotistische Grundtheilung des Seienden nicht in dem von Scotus gemeinten Sinne an, indem er die Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins ausdrücklich verwirft;[1] daß er sich jene Grundtheilung deßungeachtet aneignete, erklärt sich daraus, daß er das Einssein als eine Eigenschaft des Seienden gemeinhin, somit als eine dem göttlichen und creatürlichen Sein gemeinsame Eigenschaft ansah. Darin trifft er mit den Thomisten zusammen; es ist ihm aber nicht gelungen, denselben gegenüber die Priorität der von ihm gewählten Grundtheilung vor jener zwischen Unum und Multa zu erweisen; der von ihm angeführte Grund,[2] daß das Einssein im strengen Sinne des Wortes Gott mit bestimmten Creaturen gemeinsam zukomme, somit nicht die grundhafte Diversität zwischen Gott und den Creaturen ausdrücke, beweist nur, daß er Gott nicht speculativ als die absolute Einheit erfaßt hat, deren Denknothwendigkeit aus der Idee des göttlichen Seins

[1] Simpliciter dicendum est, unum transcendens analogice dici de Deo et creaturis, et de his omnibus, de quibus ens analogice dicitur, quia unum non dicit de formali solam negationem, sed entitatem seu essentiam indivisam; et ideo ubi essentia univoce non est, nec realis unitas potest esse univoca. Disp. 4, sect. 5.

[2] Siehe vor. Seite, Anm. 1.

als der absoluten Allheit resultirt und mit derselben zusammenfällt. Die Idee der absoluten Allheit ist aber der positiv concrete Concept, in welchen sich der abstract negative Concept Gottes als der absoluten Unendlichkeit umzusetzen hat, um speculativ faßbar zu werden. In der Auffassung Gottes als des absolut Einen fällt das Einssein mit dem Wesen Gottes so absolut zusammen, daß es nicht mehr als eine Wesensproprietät vom Wesen selber unterschieden werden kann. Als solche scheidet es sich vom Seienden erst dann ab, wenn dieses nicht die Einheit selbst im absoluten Sinne ist; demzufolge kann das Einssein als Seinsproprietät nur von den geschöpflichen Realitäten, sofern sie eben nicht ganz und vollkommen mit dem Einssein sich identificiren lassen, ausgesagt werden.

Suarez läßt die rationale Gotteserkenntniß ausschließlich auf dem Wege der Demonstration zu Stande kommen. Die Demonstration bedeutet ihm die Erweisung der realen Wahrheit und des Sachinhaltes des menschlichen Gottesgedankens; woher aber dieser Gedanke selber und seine aller Demonstration vorausgehende Denknothwendigkeit komme, läßt er unerörtert. Er kennt die im gottesbildlichen Wesen der menschlichen Seele begründete Apriorität der Gottesidee nur unter der unrichtigen Form einer aprioriſchen Demonstration der Wirklichkeit und absoluten Vollkommenheit des göttlichen Seins, und beachtet nicht, daß die Idee des Absoluten, in welcher wir uns die mit dem Gottesgedanken zu verbindende Vorstellung zu verdeutlichen suchen, die Wahrnehmung der Endlichkeit, Bedingtheit und Relativität der in den Bereich unseres Erfahrungsdenkens fallenden Wirklichkeit zu ihrer Voraussetzung habe, somit durch ein bereits actuell vorhandenes Erfahrungsbewußtsein geweckt werde, aber mit innerer Nothwendigkeit aufwache, weil das einmal geweckte Vernunftdenken in seinem Streben zur Erfassung des Letzten und Höchsten über alles Endliche hinausschreitet und nur im Anlangen bei dem Absoluten als dem schlechthin Letzten und Höchsten seine Beruhigung findet. Die Idee des Absoluten ist ein aller aposterioriſchen Demonstration der Existenz und Vollkommenheit Gottes vorausgehender denknothwendiger Vernunftgedanke, der überdieß alle Mängel der ihrer Natur nach nur relativ genügenden Erfahrungsbeweise decken muß. Um Gott in der natürlichen und geschichtlichen Erfahrung wahrhaft zu erkennen und zu verstehen, muß man ihn früher schon im selbsteigenen Denken gefunden haben; die dem menschlichen Geiste angeborne Idee Gottes ist die wesentliche

Form und das nothwendige Complement der auf dem Wege der Erfahrung erlangten Gotteserkenntniß, die eine unbegränzte geistige Vertiefung in sich selber zuläßt, und den Gesammtinhalt dessen, was der Mensch Edles, Großes, Erhabenes zu denken fähig ist, in sich faßt. Der dem menschlichen Geiste adäquate Inhalt der am menschlichen Erfahrungsdenken und Erfahrungsleben sich entwickelnden Gotteserkenntniß faßt sich in der Idee der absoluten Allheit zusammen, welche sich mit innerer Nothwendigkeit zur Idee des absoluten Geistes als des denknothwendigen Seinsmodus des in der Unendlichkeit seines Inhaltes sich absolut erfassenden göttlichen Seins fortbestimmt.

Sofern die dem menschlichen Geiste angeborne Nothwendigkeit Gott zu denken die absolute Vorbedingung des Überzeugtwerdens durch die aposteriorischen Beweise für Gottes Existenz und Vollkommenheit ist, läßt sich noch weiter gehen und sagen, daß nicht wir es sind, welche Gottes Dasein und absolute Vollkommenheit beweisen, sondern daß diese im richtig geleiteten und entwickelten menschlichen Denken sich durch sich selbst beweist, und zwar in dem Grade, als der innere seelische Mensch für die Manifestationen des Göttlichen in und außer dem Menschen sich offen zu erhalten weiß; die zuversichtliche Ueberzeugtheit von der Realität und Vollkommenheit des göttlichen Seins ruht wesentlich auf der präconcipirten Idee des absoluten göttlichen Seins, deren absolute Wahrheit sich auch gegen den Willen des Menschen zum Bewußtsein bringen kann und bringen muß. Auf diese unabweisliche Apodiktik der objectiven Wahrheit und Realität des menschlichen Gottesbewußtseins stützt sich das Unternehmen einer metaphysischen Erweisung der Existenz und Vollkommenheit Gottes, welche aber als Werk der menschlichen Denkkunst unausbleiblich hinter der Apodiktik der sich durch sich selber beweisenden Realität des göttlichen Seins zurückbleibt.

Auf Grund dieser Bemerkungen treten wir zu einer Prüfung der metaphysischen Gotteslehre Suarez'[1] heran. Suarez macht sich zuerst über das einzig geeignete Demonstrationsmedium der Existenz Gottes schlüssig, und geht sodann daran zu zeigen, daß die absolute Vollkommenheit Gottes, seine Unendlichkeit, absolute Einfachheit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit, Einzigkeit durch die natürliche Menschenvernunft bewiesen werden können. Daran schließen sich noch weitere

[1] Disputt. 29 et 30.

Erörterungen über die Faßbarkeit des göttlichen Wesens für uns Menschen, und über die Qualitäten desselben als lebendiger intellectueller und wollensfähiger Wesenheit. Die Existenz Gottes kann nur auf aposteriorischem Wege erwiesen werden; das Mittel der aposteriorischen Demonstration kann aber nicht aus der Naturlehre geschöpft, sondern muß der Metaphysik entnommen werden.[1] Das Bemühen, die Existenz Gottes als oberster Ursache aller Bewegungen des Weltdaseins demonstrativ zu erhärten, kann nicht zum Ziele führen, da der Satz: Omne quod movetur ab alio movetur, nicht auf Gemeingiltigkeit Anspruch hat. Somit muß diesem unzureichenden physikalischen Demonstrationsmedium der metaphysische Satz: Omne quod fit ab alio fit, substituirt, d. i. aus dem Bereiche der natürlichen Vorgänge auf das abgezogenere Gebiet des Gedankens vom Sein und Werden übergegangen werden. Nicht alles Seiende kann ein geordnetes sein; somit muß es ein ungewordenes Sein als Ursache des gewordenen Seins geben. Dieser Schluß erweist sich bei genauerem reflexiven Eingehen in seinen Denkinhalt als zwingend nothwendig,[2] obwol sich aus ihm unmittelbar nicht der Gesammtinhalt dessen ergibt, was im Begriffe Gotts liegt; denn aus ihm folgt nur so viel, daß es ein erstes, höchstes substanzielles Sein geben müsse, welches nicht eine materielle Substanz nach Art der irdischen Körper sein könne. Daß aber dieses höchste substanzielle Sein absolut unkörperlich sei, daß es überdieß ein einziges, und die Existenzursache alles übrigen Seienden sei, liegt in jenem Schlusse nicht unmittelbar enthalten, sondern muß durch weitere metaphysische Denkoperationen erhärtet werden, welche nach Suarez insofern als apriorisch zu bezeichnen sind, als sie eine von der nicht absolut erweislichen Einzigkeit der uns bekannten Welt unabhängige Geltung haben müssen. Thomas' Bemühen, aus dem Begriffe Gottes als des Esse per se im Unterschiede vom Esse per accidens und Esse ab alio die Einzigkeit Gottes zu folgern, erscheint demzufolge Suarez als unzureichend. Er hält dafür, daß man sich vielmehr auf den Begriff des Ens improductum zu stützen habe, welchem das Esse existentia so wesentlich ist, daß es als Suum esse des Ens improductum erscheint, woraus dann von selber die Einzigkeit des Ens improductum folge. Gäbe es mehrere Entia improducta, so

[1] Vgl. Fr. Suarez I, SS. 400 ff.
[2] Vgl. Fr. Suarez I, SS. 202 ff.

müßten sie entweder derselben Species angehören, oder nicht. Im ersteren Falle wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß es unendlich viele Entia producta gebe. [1] In letzterem Falle müßten jene mehreren Entia producta in Bezug auf das Vollkommensein einander entweder gleich oder ungleich sein; das Gleichsein ist unmöglich, weil die ein Genus theilenden Differenzen sich wie Privatio und Habitus zu einander verhalten, daher der specifische Unterschied jederzeit auch einen Unterschied im Vollkommensein involvirt, während umgekehrt sich nicht sagen ließe, worin der Vollkommenheitsunterschied in einer Mehrheit der Entia producta zu bestehen hätte.[2]

Diese Deduction schließt eine Rechtfertigung der Urtheilung des Seins in das ungeschaffene und geschaffene Sein in sich, welche Suarez der thomistischen Urtheilung des Seins in das Eine und Viele gegenüberstellt. Dabei hält er aber im Gegensatze zu Duns

---

[1] Multiplicatio individuorum est per accidens, et ubi est possibilis, potest quantum est ex se procedere in infinitum, quia non est major repugnantia, quod sint possibilia duo individua, quam tria vel quatuor, vel in quolibet alio numero, nulla est enim ratio necessaria sistendi in aliquo, cum nullum per se ordinem servent, sed cuilibet eorum accidat multiplicatio alterius; si ergo duo entia solo numero distincta essent possibilia, essent et tria et quatuor et sic in quolibet numero. Quod autem essent possibilia, tot necessario essent; nam in his maxime verum habet illud axioma: In aeternis idem est esse et posse Nam si sunt per se necessaria entia, non est in eis posse esse, sed actu esse; non ergo sistere possemus in aliquo finito numero talium entium. In his enim individuis, quae habent causam, licet ex se multiplicari possint in infinitum, sistitur in aliquo certo numero quoad actuale esse vel ex voluntate causae, vel ex virtute et modo agendi successive, aut ex subjecta materia; in his vero entibus quae ex se haberent esse sine causa, nullo modo sisti posset in certo numero, quia non magis repugnaret major numerus quam minor, et hoc ipso quod non repugnaret actu esset. Nemo autem admittet dari entia producta actu infinita; ergo sistendum est in uno solo ente singulari producto. Disp. 29, sect. 3.

[2] In entibus absolutis, qualia essent illa producta, vix concipi potest, in quo essent dissimilia, si essent aequalia, et secundum id totum, quod in se haberent, per se necessaria. Et in his est etiam specialis ratio, quia esse ens a se seu necessarium et independens formaliter et secundum praecisum intellectum est maxima omnium perfectionum, imo necessario includit aliquo modo omnem aliam perfectionem. Sed utrumque illorum entium secundum propriam et quasi specificam rationem suam includit hanc perfectionem, quae necessario ejusdem rationis esset in utroque; non ergo in eis potest intelligi diversitas perfectionum cum aequalitate. Ibid.

Scotus, dessen Urtheilung er adoptirte, mit Thomas daran fest,[1] daß das Sein von Gott und den Creaturen nicht univoce, sondern analogice ausgesagt werde, unter der Bedingung jedoch, daß damit nicht die Subsumtion des creatürlichen und göttlichen Seins unter den beide umfassenden objectiven Concept des Seins unmöglich gemacht werde. Er läßt daher auch die von Thomas und den Thomisten angeführten Gründe für die analogische Prädication nur bedingungsweise gelten. Solche Gründe sind: Wenn die Wirkung dem Wirkungsvermögen der Ursache nicht adäquat ist, so kann die dem Verursachenden und dem Verursachten gemeinsame Benennung nicht in univoker Weise gelten. Gott kommt das Sein essentiell, den Creaturen nur in participativer Weise zu. Der Concept des göttlichen Seins schließt den Begriff aller Vollkommenheiten in sich, der Concept des creatürlichen Seins aber involvirt die Beschränkung des Vollkommenseins auf ein bestimmtes Genus desselben. Das Vollkommensein Gottes ist ein totales, jenes des creatürlichen Seins ein getheiltes und partiales. Diese an sich höchst beachtenswerthen Gründe dürfen nicht in einem Sinne gedeutet werden, welcher die Wahrheit des Seins der creatürlichen Dinge in Frage stellen würde;[2] diese werden als etwas vom Nichts Verschiedenes als seiende gedacht ohne Beziehung auf Gott, obschon ihr Sein ohne Voraussetzung des schöpferischen Seins Gottes nicht denkbar wäre, indem sie das ihnen zukommende Sein eben nur von Gott als Urquell alles Seins haben.[3] Das Sein kommt den Creaturen nicht bloß in denominativer Weise und in tropischem Sinne, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit zu.

---

[1] Disp. 28, sect. 3.

[2] Hae quidem rationes et similes graves sunt et acutae; illud tamen semper in eis difficile superest, quia nimirum non solum probarent, ens non esse univocum, sed etiam non haberi unum conceptum objectivum communem Deo et creaturis. L. c.

[3] Creatura essentialiter est ens per participationem ejus esse, quod est in Deo per essentiam et ut in primo et universali fonte . . . Hoc igitur modo dicitur ens de creatura per habitudinem seu attributionem ad Deum. Quod non est ita intelligendum, ut existimetur creatura, concepta sua abstractissima et confusissima ratione entis ut sic, dicere habitudinem ad Deum; id enim est plane impossibile . . . Est ergo ita intelligendum, ut in reipsa creatura non participet ratione entis nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum, quod per se est evidentissimum. Ibid.

Wenn in der Schrift Gott als der Seiende bezeichnet wird (2 Mos. 3, 14), oder die Creaturen im Verhältniß zu Gott als gleichsam nichtseiend bezeichnet werden (Jesai. 40, 17), so soll damit nur der unermeßliche Abstand der Creaturen von Gott kenntlich gemacht werden; Ähnliches ist von jenen Aussprüchen der Schrift zu sagen, in welchen Gott als der allein Gute, allein Weise, allein Unsterbliche bezeichnet wird. Diese Bemerkungen zielen offenbar auf die Abwehr emanatianistischer Vorstellungen ab; die Frage ist nur, ob Suarez die von ihm so entschieden betonte Unterschiedenheit des göttlichen und creatürlichen Seins nicht nach einer anderen Seite hin mehr als billig neutralisirt, wenn er in Folge seines Metaphysicismus das göttliche und creatürliche Sein einem beide umschließenden Concepte einordnet, und die mit dem Seienden als solchem convertiblen Proprietäten des Seienden: Unum, Verum, Bonum als den gegen den Unterschied von Gott und Welt indifferenten eigentlichen Realgehalt alles Seins erscheinen läßt? Er glaubt allerdings diese Indifferenz mit Hilfe der von ihm als Demonstrationsmedium gewählten Unterscheidung zwischen gewordenem und ungewordenem Sein principiell überwunden zu haben; wir aber halten dafür, daß die in fortgesetzter Denkarbeit schrittweise sich vollziehende Herausarbeitung des Gedankens vom absoluten causativen Ureinen, Urwahren und Urguten einer schrittweise sich vollziehenden Evacuirung des ursprünglich angenommenen Seinsconceptes als metaphysischen Denkmediums gleichkomme, indem dieses von den nachträglich eruirten ideologischen Bestimmtheiten der qualitativen Diversitäten des Seienden völlig aufgezehrt wird; gienge es in denselben nicht auf, so müßte dieß als ein Zeichen dafür gelten, daß jene qualitativen Unterschiede nicht vollkommen eruirt, daß im Besonderen die absolute überweltliche Realität Gottes als des schöpferischen Ureinen, Urwahren und Urguten nicht vollkommen evident gemacht worden sei.

In der Erfassung Gottes als der absoluten Ureinheit, Urwahrheit und Urgüte erscheinen die transcendenten Proprietäten des Seienden als das Urseiende. Dieses geht in demselben derart auf, daß es eben nur durch sie constituirt, und der Gedanke des göttlichen Seins ohne sie ein des Inhaltes völlig entbehrender, absolut leerer Gedanke wäre. Es genügt somit nicht, mit Suarez zu sagen, daß die positiven Attributionen Gottes oder absoluten Perfectionen Gottes mit der

göttlichen Essenz zusammenfallen und de essentia Dei seien,[1] sondern es muß noch weiter gegangen und gesagt werden, daß Gott nichts Anderes als diese urhaften Perfectionen selber in realster Wirklichkeit sei. Damit ist die dem menschlichen Geiste als denknothwendig angeborne Idee des göttlichen Seins eruirt, welche Suarez nur deßhalb ablehnen kann,[2] weil er sie gemäß den philosophischen Bildungszuständen seines Zeitalters bloß unter der Form eines der menschlichen Seele eingedrückten Gottesbildes zu denken weiß, wogegen er ganz richtig bemerkt, daß das geschöpfliche Bild Gottes eben nur der nach Gottes Bild und Gleichniß geschaffene Mensch selber sei. Aber eben aus dieser Wesensbestimmtheit des Menschen ergibt sich die Denknothwendigkeit der Idee Gottes als des absoluten Ideales, auf welches sich der zum entwickelten Geistesleben gelangte Mensch mit innerer Nothwendigkeit beziehen muß, soweit er nämlich sich selber versteht. Da jedoch dieses ideelle Selbstverständniß wesentlich durch das Licht der christlichen Erkenntniß bedingt ist, und ein vollentwickeltes ideelles Selbstverständniß des Menschen auch bei Vorhandensein seiner fördernden Bedingungen zu den zeitlich nur relativ erreichbaren Erkenntnißidealen gehört, so geben wir gerne zu, daß durch die ideologische Auffassung und Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge die überlieferte christliche Schulmetaphysik nicht schlechthin abgethan sei, obwol wir es für eine im Interesse des christlichen Gedankens gebotene Aufgabe ansehen, die durch die Fortschritte der allgemeinen Zeitbildung nahegelegte Umbildung der überlieferten Schulbildung zum Gegenstande wissenschaftlichen Nachdenkens zu machen.

Das Gesagte läßt sich unmittelbar auf die von Suarez vorgetragene Lehre von den analogischen Seinsprädicationen in deren Weiterführung im Bereiche des geschöpflichen Seins anwenden. Nach Suarez reflectirt sich das Verhältniß des ungeschaffenen Seins zum geschaffenen im Verhältniß des substanziellen zum accidentellen Sein; auch für dieses letztere Verhältniß gilt die Bestimmung, daß das schwächere Sein, nämlich das accidentelle, ein wirkliches Esse sei, jedoch nicht ein dem substanziellen Sein gleichwerthiges, sondern ein demselben analoges Esse. Wenn er demnach einerseits die von Duns Scotus behauptete Univocität des substanziellen und accidentellen

[1] Disp. 30, sect. 6.
[2] Disp. 30, sect, 11.

Seins bekämpft, so stimmt er doch andererseits Scotus bei, sofern dieser auf der Identität des formalen und objectiven Seinsconceptes im substanziellen und accidentellen Sein besteht, und bekämpft die Ansicht des Dominicus Soto, welcher das accidentelle Sein bloß beziehungsweise als Sein gelten läßt.[1] Da ferner der analogische Seinscharakter der Accidenzen auf deren Habitudinalität zum substanziellen Sein gestützt ist, so kann er auf die Accidenzen subordinirter Kategorien in deren Verhältniß zu Accidenzen einer höheren Rangkategorie übertragen werden, so weit in deren Verhältniß zu einander diese Habitudinalität sich reflectirt; an sich aber sind die Accidenzen als solche univoke Seiende. Wir unsererseits behaupten, daß der Seinsconcept, wie im göttlichen Sein, so auch im creatürlichen Sein in der Bestimmtheit desselben durch seine transcendentalen Proprietäten aufgeht, und demzufolge jedes creatürliche Seiende insoweit und in dem Grade ist, als es ein Unum, Verum, Bonum ist. Nur ist dieses Sein nicht mehr das Unum, Verum und Bonum in eigenster Selbstigkeit, sondern ein Sein in vielfältigst diversificirter Participation am urhaften Sein des Unum, Verum und Bonum, daher im creatürlichen Sein das Esse und die transcendentalen Eigenschaften des Esse auseinandertreten. Bei diesem Auseinandertreten ergibt sich eine erste grundhafte Scheidung des creatürlichen Seins dadurch, daß die Macht der Zusammenhaltung desselben entweder unmittelbar im Esse selber, oder in den transcendentalen Eigenschaften desselben gelegen sein kann; im ersteren Falle sind die creatürlichen Seienden Nachbildungen der Selbstigkeit des göttlichen Seins, im letzteren Falle lediglich Werke der göttlichen Bildungsmacht, in welchen sich die unter die typischen Formen des Einen, Wahren und Guten zu subsumirenden göttlichen Gedanken der geschöpflichen Dinge in unerschöpflicher, durch die Auflösbarkeit und Wandelbarkeit der unselbstigen Componenten des sichtbaren Weltdaseins bedingter Variabilität darstellen. Das geschöpfliche Sein scheidet sich sonach primär in das unveränderlich beharrende selbstige Sein der geistigen Existenzen und in das unselbstige wandelbare Sein der sichtbaren Erscheinungswelt.

[1] Quidam sentire videntur, hanc locutionem absolute prolatam: „Accidens est ens" esse falsam, quod significat Soto in Antepraedic. (c. 4, qu. 1), nescio quam differentiam in hoc inveniens iter analogiam entis ad creaturam respectu Dei et ad accidens respectu substantiae; nam de creatura dicit simpliciter, de accidente vero non, sed tantum secundum quid. Disp. 32, sect. 2.

Der Begriff der Substanzialität hat somit eine selbstige Wirklichkeit nur in den geistigen Existenzen; in der sichtbaren Welt ist das den variablen Erscheinungen derselben zutiefst zu Grunde Liegende (Substans) die in der sinnlichen Stofflichkeit sich auswirkende Macht der göttlichen Idee als des eigentlichen Halters der gesammten sinnlichen Erscheinungswelt. Der in der aristotelischen Weltlehre festgestellte kategorische Unterschied zwischen den Substanzen und Accidenzen der sinnlichen Dinge wird damit nicht aufgehoben, ordnet sich aber einem höheren ideologischen Gesichtspuncte unter, von welchem aus die abgestufte Dreiheit des geschöpflichen Seins: Substantia simplex, Substantia composita, Accidenzen der Substantia composita auf eine grundhafte Zweiheit zurückgeführt wird. Diese Zurückführung empfiehlt sich darum als zweckdienlich, weil die Scholastik, welche sich an eine eingehende Zergliederung der Lehre von den Accidenzen der Substantia composita machte, nicht umhin konnte, auch die Accidenzen der Substantia simplex in den Bereich der Erörterung zu ziehen, und in Folge dessen aus der Lehre von den Accidenzen der Substanzen ein künstlich-logisches Gedankengespinnst schuf, dessen Subtilitäten von der Zeit an, als die reale Erkenntniß der sinnlichen Wirklichkeit auf dem Grunde naturwissenschaftlicher Forschung sich erschloß, nicht mehr jenes Interesse wie früher beanspruchen, und nicht mehr als philosophische Aufschlüsse über die gottgedachte Beschaffenheit der Dinge gelten konnten. Daß man auch innerhalb der Scholastik selber zu keinen endgiltigen Aufschlüssen über diesen Theil ihrer Doctrin zu gelangen vermochte, beweisen die vielen in demselben zu Tage getretenen Meinungsvariationen, an deren definitive Ausgleichung schon dazumal nicht gedacht werden konnte, und heute niemand mehr zu gehen versuchen wird.

Die Reduction des gesammten geschöpflichen Seins auf die primäre Dualität zwischen dem wesentlich in sich geeinten und dem nur relativ in sich geeinten Seienden findet sich bereits bei Thomas, wenn schon innerhalb der Fassungsformen des peripatetisch geschulten Denkens, angedeutet.[1] Die in der bezüglichen Stelle enthaltene Unter-

[1] Si aliquid sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto et multa secundum accidentia, vel quia est indivisum in actu et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes,

scheidung zwischen dem Indivisum simpliciter, divisum secundum quid und dem Indivisum secundum quid et divisum simpliciter gab zu mehrfachen Auslegungen Anlaß; nach del Vio bedeutet sie die Unterscheidung zwischen Ens per se und Ens per accidens, Suarez hält die Theilung des Ens per se in das Ens simplex und Ens compositum für den richtigen Sinn der von Thomas vorgenommenen Theilung des Seins. Wir glauben in der von uns vorausgehend deducirten Scheidung des geschöpflichen Seins in das beharrende selbstige und in das wandelbare unselbstige Sein die höhere Vermittelung der beiden von einander abweichenden Deutungen der thomistischen Stelle aufgewiesen zu haben; sofern diese Vermittelung die speculative Idee des göttlichen Seins als absoluter Einheit und Allheit zu ihrer Voraussetzung hat, kann sie als eine ideologische Verification der von den Thomisten vertretenen Primität der Theilung des Seienden in Unum und Multa genommen werden, indem das Ens unum indivisum in abgestufter Ordnung die Multa indivisa und Multa divisa als die außer ihm möglichen und durch ihr Verhältniß zum Unum indivisum bestimmten Arten des Seienden causirt. Die Theilung des geschöpflichen Seins in das unwandelbare selbstige und wandelbare unselbstige Sein schließt ferner auch schon die concrete Werthbestimmung der beiden anderen, allen geschöpflichen Seienden zukommenden transcendentalen Proprietäten: des Verum und Bonum, in sich. Unstreitig haben die selbstigen geistigen Existenzen am absoluten Wahrsein und am absoluten Gutsein, welches beides Gott in eigenster Wesenheit ist, in höherem Grade Antheil, als die unselbstigen wandelbaren Existenzen der sinnlichen Erscheinungswelt. Das Wahrsein kommt allen geschöpflichen Existenzen als Ausdrücken göttlicher Gedanken zu; die selbstigen geistigen Existenzen haben aber vor den sinnlichen Existenzen dieß voraus, daß sie nicht bloß reale Ausdrücke göttlicher Gedanken sind, sondern als denkfähige Wesen auch die in den geschöpflichen Dingen ausgedrückten göttlichen

---

hujusmodi erit unum simpliciter et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso est indivisum secundum quid et divisum simpliter, utpote quia est divisum secundum essentiam et indivisum secundum rationem vell principium sive causam, erunt multa simpliciter et unum secundum quid, ut quae sunt multa numero et unum specie vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter et multa secundum quid. 1 qu. 11, art. 1 ad 2^{dum}.

Gedanken in sich zu reflectiren und in denselben Denjenigen, der sie urhaft seit ewig gedacht hat, geistig zu erfassen vermögen. Sie haben ferner zufolge ihrer unwandelbaren Selbstigkeit an der Unvergänglichkeit des göttlichen Seins in einer Weise Antheil, in welcher die wandelbaren auflöslichen Einzelexistenzen der sinnlichen Wirklichkeit nicht Antheil haben können; hierin ist der wesenhafte Vorzug der metaphysischen Bonität der geistigen Existenzen vor jener der unselbstigen Existenzen der sinnlichen Erscheinungswelt begründet, welche als Ganzes zufolge der ihr immanenten göttlichen Idee wol gleichfalls an der Unvergänglichkeit des göttlichen Seins Antheil hat, aber eben deßhalb die transcendentale Proprietät des Gutseins nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern in Kraft des ihr immanenten göttlichen Gestaltungsprincipes zu eigen hat. Zufolge dieses wesentlichen Unterschiedes zwischen der metaphysischen Bonität der selbstigen Geistwesen und der sinnlichen Erscheinungswelt kann letztere nur vergängliche Bilder und Gleichnisse der ewigen Dinge aus sich hervorstellen, während die selbstigen Geistwesen die ewigen Gedanken Gottes nachzudenken fähig sind, und in der werkthätigen Ausgestaltung derselben ihr selbstiges unvergängliches Sein moralisch actuiren.

Bei dem Vorrange des metaphysischen Wahrseins der geistigen Existenzen vor den sinnlichen ist es erklärlich, wenn die Scholastiker unter Anschluß an Aristoteles das Wahrsein der Dinge specifisch in das Denken verlegten. Daraus folgte, daß dieselben primär ihr Wahrsein im göttlichen Denken, secundär im menschlichen Denken haben; die Secundarietät dieser zweiten Art des Wahrseins involvirte schon durch sich selber, daß das Wahrsein des gedachten Dinges nicht ausschließlich dem menschlichen Denken angehöre, sondern auch dem gedachten Dinge als solchem eigne. Es läßt sich indeß nicht verkennen, daß die metaphysische Wahrheit der sinnlichen Außendinge nur unter Voraussetzung einer der sinnlichen Wirklichkeit immanenten göttlichen Gestaltungsmacht als der in den Stoff projicirten göttlichen Idee zur vollkommenen Anerkennung gelangen konnte, und daß die Neigung, das im menschlichen Wesen existente Wahrsein vornehmlich oder ausschließlich in die judicative Thätigkeit zu verlegen, mit der Außerachtlassung der Immanenz der göttlichen Idee in den Dingen zusammenhieng. Allerdings ist das Wahrsein der sinnlichen Einzeldinge auch unter Voraussetzung dieser Immanenz nur ein Wahrsein niedersten Grades, daher es nicht zu wundern ist, wenn sich die Scholastiker

mit demselben nicht so leicht zurechtzusetzen wußten. Daran, daß jeglichem Seienden das Wahrsein als transscendentale Eigenschaft zugeschrieben werden müsse, läßt sich nach Suarez[1] vernünftiger Weise nicht zweifeln; der gesunde Verstand sage, daß das wahre Gold vom falschen Golde, der wahre Gott von falschen eingebildeten Göttern durch ihr Wahrsein unterschieden seien. Die Frage sei nur, wie man dieses Wahrsein aufzufassen habe. Einige Thomisten (Capreolus, Soncinas, Javellus) nehmen es als eine absolute, reale, ratione ratiocinata vom Seienden unterschiedene Proprietät. Suarez gibt zu, daß das Wahrsein eine nicht bloß gedachte sondern wirkliche Eigenschaft und Perfection des Seienden bezeichne, es könne jedoch nicht als etwas zur Essenz der Sache hinzutretendes Reales genommen werden, als ob das Seiende nicht schon unmittelbar durch sich selber wahr wäre. Als wirkliche Eigenschaft des Seienden kann es auch nicht als eine bloße, von der Beziehung des Seienden zum denkenden Intellecte hergenommene Denomination genommen werden, wie Andere (unter ihnen del Vio) wollen und verschiedenartig begründen;[2] eben so wenig als bloße Negation, wie Aureolus dafürhält.[3] Richtig ist, daß das Wahrsein als transscendentale Proprietät der Dinge eine connotative Beziehung auf den denkenden Intellect in sich schließe, auf den göttlichen sowol, als auch auf den menschlichen; es ist weiter zuzugeben, daß der Terminus „Wahrsein" ursprünglich von der Erkenntniß des Intellectes gebraucht, und von dieser denominativ auf die Erkenntniß entsprechender Dinge übertragen worden sei,[4] aber nur deßhalb, weil man das Wahrsein des Dinges als eine nothwendige Eigenschaft des Er-

---

[1] Disp. 8, sect. 7.

[2] Gegen del Vio bemerkt Suarez speciell: Non declarat Cajetanus quid dicendum sit de veritate qua Deus dicitur verus; fortasse tamen diceret, etiam in eo significare denominationem extrinsecam non signi sed causae, ut scil. Deus dicatur verus, quia potest veram sui cognitionem causare. L. c.

[3] Ratio et definitio veritatis juxta communem modum concipiendi omnium, qui de veritate loquuntur, includit vel connotat aliquo modo habitudinem ad intellectum seu ad potentiam cognoscentem, et non per modum negationis, ut per se constat. Deinde potius falsitas rei in negatione posita est, quia dicit carentiam perfectionis debitae ad veritatem rei; ergo veritas non addit de formali negationem illius carentiae perfectionis debitae, neque negationem fictae naturae, sed propriam et positivam rei perfectionem. Ibid.

[4] Disp. 8, sect. 8.

kenntnißobjectes des Intellectes anzusehen sich gedrungen fühlte.[1] Die Anerkennung des Wahrseins als einer reellen Eigenschaft des vom Intellecte erkannten Dinges bringt es mit sich, daß die Wahrheit der Erkenntniß nicht auf die judicative Thätigkeit beschränkt werden kann, sondern auch der Simplex apprehensio zugestanden werden muß,[2] obwol sie formaliter nur ersterer zukommt. Del Vio, Herväus, Durand schlossen das Wahrsein aus den einfachen Concepten aus; andere Thomisten: Capreolus, Silvester von Ferrara, Soncinas und mit ihnen Fonseca sprachen sich für das Gegentheil aus. Suarez, welcher letzteren beitritt, findet den Grund, weßhalb speciell und formaliter der judicativen Thätigkeit das Wahrsein vindicirt werde, darin, daß der Intellect eben erst in der judicativen Thätigkeit dazu komme, actuell zu ermitteln und auszusprechen, daß die Sache sich so verhalte, wie sie in der Simplex apprehensio sich dem Intellecte darstelle.[3] Ein Gegensatz der Ansichten über diesen Punct war zwischen den Thomisten deßhalb möglich, weil es auf dem Standpuncte der thomistischen Speculation noch nicht zur distincten Auseinanderhaltung der idealen und empiristisch-sinnlichen Apprehension gekommen war; man konnte sich einerseits nicht verhehlen, daß die

---

[1] Sicut cognitio vel judicium dicitur verum, quia conforme est ipsi esse vel non esse rei, et tamen non denominatur verum a veritate ipsius rei sed a suo esse, connotando simul esse ipsius objecti tale, quale per judicium repraesentatur, ita res dicitur vera, quia habet esse conforme seu conformabile tali conceptui, quae denominatio non sumitur extrinsece a veritate conceptus, sed ab intrinseca entitate, ut est sub habitudine ad aliud. L. c.

[2] Disp. 8, sect. 3.

[3] Dum componimus unam rem conceptam cum alia, vel cum ipsamet alio modo concepta, comparando rem ipsam simul in actu exercito comparamus conceptum nostrum et repraesentantem illam rem. Ut v. g. quando intellectus componendo dicit, hominem esse album, formaliter et directe cognoscit identitatem vel conjunctionem, quam album habet cum homine, simul tamen in actu exercito ipso cognoscit conceptum albi aliquo modo continere sub se hominem et repraesentare illum et consequenter esse illi aliquo modo conformem. Atque ita dum mens affirmat, hominem esse album, in actu exercito affirmat veritatem, seu hoc esse verum; quia dum affirmat album inesse homini, affirmat conceptum albi veram aliquam conformitatem habere cum homine. Et hoc sensu dixit D. Thomas 1 qu. 16, art. 2, intellectum cognoscere conformitatem sui ad rem intelligibilem, quando judicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, quod facit componendo et dividendo. L. c.

geistige Wahrheit des Dinges nicht aus der empiristisch-sinnlichen Apprehension des Dinges abgeleitet werden könne, andererseits aber ließ sich die Objectivität der menschlichen Wahrheitserkenntniß doch nur auf die geistige Apprehension des Wirklichen stützen. Daß diese mittelst eines durch den Contact mit dem Objecte hervorgerufenen idealen Intuitionsactes sich vollziehe, der über das Wirkliche als solches hinausgreift, und auf die gottgedachte Idee des Wirklichen sich bezieht, aus welcher das Ding in seiner Wahrheit verstanden werden soll, mußte einem Denken noch ferne liegen, welchem die Artbegriffe der empirisch apprehendirten Dinge unmittelbar selber schon als die Ideen der Dinge galten. Sie mußten aber dafür gelten, so lange nicht das Naturganze in seinen mannigfach diversificirten Erscheinungen als Evolution einer demselben immanenten Idee verstanden wurde, auf welche zurückbezogen jegliche Sondererscheinung desselben nach ihrem richtigen ideellen Werthe verstanden und gewürdiget werden kann. Die Idee einer Sache erfassen, heißt gemeinhin, eine Sache aus ihrem inneren Realgrunde verstehen; in dieser Hinsicht tritt nun der bedeutsame Unterschied zwischen den geistigen Existenzen und den sinnlichen Existenzen hervor, deren erstere ihren inneren Realgrund in sich selber tragen, während letztere ihn außer sich haben und daher auch nicht unmittelbar aus sich selber ideell verstanden werden können ohne Zurückgehen auf die im allgemeinen Naturdasein gelegenen näheren oder entfernteren Gründe ihres Seins und Bestehens. Aus der Nichtanwendbarkeit der angegebenen Definition der Idee gemeinhin auf die menschliche Gottesidee ergibt sich die Eigenart dieser Idee, welche von allen anderen Ideen sich durch ihre sachliche Priorität als eine dem Geiste angestammte Idee, und durch die Unergründlichkeit ihres absoluten, jedes Realgrundes in und außer sich entbehrenden Objectes unterscheidet. (Der allgemeinste Begriff der Idee, unter welchen auch die Gottesidee sich subsumiren läßt, ist jener einer überzeitlichen Verknüpfung der Dinge; die absolute Verknüpfung aller wirklichen und möglichen Dinge ist Gott als die absolute Allheit der Dinge, woraus abermals die eigenartige Einzigkeit der Gottesidee resultirt.)

Der Mangel einer ideellen Zurückbeziehung des sinnlichen Einzeldinges auf den immanenten Realgrund des allgemeinen Naturdaseins macht es erklärlich, daß auch die dritte transcendentale Grundeigenschaft des Seienden, die Bonitas, nicht ontologisch begriffen, sondern lediglich

als Angemessensein für Anderes aufgefaßt wurde,[1] was von Suarez sogar auf die Bonitas des göttlichen Seins ausgedehnt wird.[2] Er unterscheidet nun freilich das Bonum als Eigenschaft von der Perfectio als etwas unmittelbar im Wesensconcepte des realen Seienden Enthaltenen;[3] damit bestätiget sich aber nur auf's Neue die schon wiederholt bemerklich gemachte Tenuität des abstract metaphysischen Seinsconceptes als eines bloßen Vehikels zur Eruirung und demonstrativen Erhärtung der im realen Sein enthaltenen Wesensunterschiede und der mit diesen Wesensunterschieden gegebenen Abstufungen des Seienden. Das Verum und Bonum werden von Suarez ausdrücklich als bloß accidentelle, wenn auch innere Eigenschaften des Seienden als solchen in seiner abstractiven Allgemeinheit bezeichnet.[4] Nach unserem Dafürhalten kann das Wahrsein und Gutsein der Dinge keine zugleich innere und accidentelle Proprietät der Dinge sein, sondern die Dinge sind insoweit und in dem Grade als sie sind, auch wahr und gut, so daß die Accidentalität dieser Bestimmtheiten nur die Accidentalität der Dinge selber und die hiedurch involvirte Unvollkommenheit des Theilhabens derselben am Wahrsein und Gutsein bedeuten könnte.

Aus der Unvollkommenheit dieses Theilhabens, welche zum Wesen der geschöpflichen Existenzen gehört, erklärt sich die Möglichkeit einer

---

[1] Dicendum, bonum supra ens solum posse addere rationem convenientiae, quae non est proprie relatio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem vel conjunctionem cum tali perfectione; unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei connotando praedictam convenientiam seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium. Disp. 10, sect. 1.

[2] Bonum, prout dicit convenientiam ad alterum, convenit omni enti, etiam perfectissimo; Deus enim, qui summe bonus est, etiam est bonum aliorum; nam Deus clare visus est summum bonum objectivum creaturae rationalis, et Verbum divinum est maximum humanitatis Christi. Ibid.

[3] Bonum absolute sumtum scil. prout est bonum in se, non videtur pertinere ad passionem entis, sed potius ad essentiam seu entitatem ejus, quia bonum hoc modo idem est quod perfectum, perfectum autem includitur in essentiali conceptu entis realis, quia non potest concipi ens cum entitate, quin concipiatur cum perfectione essentiali, tum quia ipsum esse est perfectio, tum etiam quia perfectio essentialis convenit enti per se primo, et in hoc differt a perfectione accidentali, sive sit extrinseca sive intrinseca ad modum propriae passionis. Ibid.

[4] Veritas ut passio entis connotat aliquo modo convenientiam ad intellectum; sic quoque videtur dicendum de bono servata proportione. Ibid.

Falsitas und Malitia in rebus, welche von Suarez[1] gleichfalls in Betracht gezogen wird. Er sagt, daß es strenge genommen keine Falsitas in rebus geben könne, und daß die Incongruenz geschöpflicher Bildungen mit dem göttlichen Gedanken derselben nur auf Rechnung der Causae secundae gehe, die aber in ihrer relativen Deficienz gleichfalls den künstlerischen Absichten Gottes dienstbar seien. Dieß letztere ist wol unstreitig vollkommen richtig, und wir würden uns auch der Ansicht, daß es in eigentlichem Sinne keine Falsitas in rebus gebe, anschließen, wenn die sogenannten natürlichen Wirkungsursachen die einzigen geschöpflichen Bildungsursachen der Dinge wären. Außer diesen gibt es aber auch moralische Bildungsursachen, von deren normaler Wirksamkeit die Integrität und gottgewollte Vollkommenheit der in den Bereich der menschlichen Gestaltungsfähigkeit fallenden Formationen der Dinge abhängig ist; die Verzerrungen des göttlichen Ebenbildes im Menschen durch Leidenschaft und Sünde, die Deformationen der normalen edlen Gestaltung des Menschenwesens in den von derselben abweichenden Racentypen des gefallenen Geschlechtes, die mindestens als möglich denkbare Rückwirkung des Sündenfalles auf das Bildungsleben der den Menschen umgebenden Erdenwelt dürften als wirkliche Falsitates in rebus anzusehen sein, auf deren endgiltige Beseitigung die restaurative Thätigkeit der Heilsmacht der Erlösung abzielt. Wie Verum und Bonum, stehen auch Falsum und Malum in Correlation zu einander; Suarez unterscheidet zwischen dem Malum in se und Malum alteri, und definirt ersteres als die Privatio debitae perfectionis; dieses Beraubtsein der gesollten Vollkommenheit wird in den geschöpflichen Existenzen, an welchen es erscheint, wol als ein Falsum in rebus zu nehmen sein. Die Gottwidrigkeit dieses Falsum als einer Deformation und Verkehrung der göttlichen Idee des Dinges möchte wol gleichfalls durch sich andeuten, daß die abstract metaphysische Erklärung der Dinge in die ideologische Auffassung und Erklärung sich umzusetzen habe, welche die in der relativen Unbestimmtheit des formalen Seinsconceptes sich abschwächenden Gegensätze in ihrer vollen Schärfe hervortreten läßt. Die Umsetzung in die ideologische Erklärung kommt der Reduction der metaphysischen Auffassung auf den streng ontologischen Standpunct gleich, da es sich hiebei um Ermittelung des vollen, der gottgedachten

[1] Disputh. 9 et 11.

Idee des geschöpflichen Seienden entsprechenden Seinsgehaltes handelt, der das wahrhafte Wahrsein und Gutsein eines Dinges constituirt. Der Grad des Wahrseins und Gutseins bestimmt sich nach dem Grade der Geistigkeit und Unvergänglichkeit dessen, was ist; und dieser ist wieder davon abhängig, ob und inwieweit das geschöpflich Existente den Realgrund seines Bestandes in sich trägt, ferner ob und inwieweit das real in sich selber begründete Sein sich auch seiner Idee gemäß zu actuiren und hiedurch im absoluten Sein zu begründen bestrebt ist. Wollte man mit der metaphysischen Realität des Seinsgedankens vollkommen Ernst machen ohne Reduction der metaphysischen Erörterung auf den ideologischen Standpunct, so würde dieß zum Spinozismus führen, dessen geistige Truggewebe Suarez durch möglichste Abschwächung des Realgehaltes der ursprünglichen Seinsidee von sich ferne zu halten suchte; demzufolge verhält sich der von ihm eingenommene Denkstandpunct sachlich und zeitlich als Vorstufe zu der vollkommen expliciten, im Gegensatze zur pantheistisch-monistischen Ausgestaltung des Seinsgedankens unternommenen Auswickelung seines vollen Realgehaltes.

Suarez geht nach Erörterung der transcendentalen Eigenschaften des Seienden auf die vier Ursachen desselben über. Die Ursachen des Seienden scheiden sich in innere und äußere; innere Ursachen sind die Causa materialis und Causa formalis, äußere die Causa efficiens und Causa finalis. Die Causa exemplaris constituirt kein besonderes Genus neben den vier anderen Ursachen, sondern ist unter die Causa efficiens einzubeziehen.[1] Suarez subsumirt den allgemeinen Begriff der Ursache unter den noch allgemeineren des Principes,[2] zu dessen Wesen es gehört, auf irgend eine Weise etwas aus sich hervorgehen zu machen; in diesem Sinne wird von Aristoteles die Privatio unter die constitutiven Principien der Res naturalis einbezogen; sie kann jedoch nicht unter die Ursachen der Res naturalis gerechnet werden, weil sie keinen positiven Einfluß auf die Hervorbringung der Res

---

[1] Dico, exemplarem causam non tam esse distinguendam a causa efficiente quam sub causa efficiente vel sub his formis aut conditionibus, quae constituunt peculiare genus efficientis. Disp. 25, sect. 2.

[2] Principium dicitur ratione alicujus habitudinis per se inter ipsum et id cujus est principium, ita ut ex illo aliquo modo per se oriatur. Disp. 12, sect. 1.

naturalis ausübt. Diese positive Einflußnahme des Principes auf Hervorbringung oder Bestand eines von ihm unterschiedenen Anderen ist somit ein wesentliches distinctives Merkmal im Begriffe der Ursache, reicht aber für sich allein nicht aus, das specifische Wesen der Ursächlichkeit im Unterschiede von jenem des Principes kenntlich zu machen; in der Sprache der Theologie heißt der göttliche Vater Princip des göttlichen Sohnes, ohne die Ursache desselben genannt werden zu können, da der Sohn in Bezug auf seine göttliche Wesenheit mit dem Vater Eins ist. Das durch den positiven Einfluß des ursächlichen Principes veranlaßte Esse muß sohin seiner Wesenheit nach von der Wesenheit des verursachenden Principes unterschieden sein. Demgemäß definirt Suarez die Ursache als Principium per se[1] influens esse[2] in aliud.[3] Das Influere esse in aliud[4] haben alle vier Arten von Ursachen mit einander gemein, jedoch auf verschiedene, der Eigenart der besonderen Ursachen angemessene Weise; der Unterschied tritt sowol in der Virtus[5] causandi als auch im Modus causandi[6] hervor. Die formelle Unterschiedenheit der vier Arten von Ursachen schließt nicht aus, daß eine und dieselbe Res Subject und Träger mehrerer

---

[1] Per illam particulam „per se influens" excluditur privatio et omnis causa per accidens, quae per se non conferunt aut influunt esse in aliud. Disp. 12, sect. 2.

[2] Verbum illud „influit" non stricte sumendum est, ut attribui solet specialiter causae efficienti, sed generalius, prout aequivalet verbo dandi vel communicandi esse alteri. Ibid.

[3] Oportet ut ipsummet esse sit causatum, et consequenter essentialiter distinctum ab esse ipsius causae. Ad quod etiam indicandum consulto addidi particulam „in aliud" et non „in aliquem" vel „in alium"; nam aliud absolute et proprie non dicitur nisi de eo, quod est in essentia divisum. Ibid.

[4] Leibniz (de stilo philosophico Nizolii, n. 18), welcher in seinem Dringen auf exactes Denken gemeinhin die tropischen Ausdrücke der scholastischen Speculation (emanare, dependere, inhaerere, influere) bemängelt, stößt sich speciell an dieser Definition der Ursache, als deren Erfinder Suarez sich rühmen zu dürfen geglaubt habe.

[5] Materia causat quatenus est passiva potentia, efficiens vero quatenus habet potentiam activam in aliud, forma vero quatenus vim habet actuandi per se ipsam, finis tandem quatenus bonus est et per bonitatem habet vim alliciendi. Disp. 12, sect. 3.

[1] Influxus materiae est per modum potentiae, formae per modum actus; influxus efficientis est per actionem seu mutationem realem, influxus autem finis per mutationem intentionalem. Ibid.

Arten von Ursächlichkeit sein könne;[1] die Möglichkeit dessen ergibt sich aus der Verschiedenheit der Beziehungen einer und derselben Res, und aus der inneren Beschaffenheit derselben als geschöpflicher Realität.[2] Die Nichtvereinbarkeit verschiedener Arten von Causalität in einem und demselben Subjecte kann in der Vollkommenheit[3] oder in der Unvollkommenheit des Subjectes[4] ihren Grund haben. Die innere formelle Unterschiedenheit der vier Arten von Ursachen bringt es mit sich, daß die Wirkung der einen nicht auch jene der anderen sein kann. Die Causa formalis und Causa materialis können ihrer Natur nach nicht dasselbe wirken, und liegen auch in einem gemeinsamen Producte ihres Zusammenwirkens sachlich auseinander;[5] eben so kann ein

---

[1] Eadem enim forma est finis respectu generationis seu alternationis per quam fit et est forma respectu materiae et compositi, et est principium efficiens respectu actionis in aliud, et potest esse materialis causa suarum proprietatum ut est anima rationalis, quatenus est subjectum intellectus vel voluntatis. Ibid.

[2] Eadem res creata potest in sua entitate includere actum potentiae admixtum; et ideo potest ad unam rem comparari per modum actus formalis, ad aliam vero per modum subjecti; actus autem formalis, cum det esse rei, simul esse solet principium agendi aliud, quia operatio consequitur esse; ac denique, quia talis actus aliquod bonum est, etiam potest esse principium metaphoricae motionis. Ibid.

[3] Deus potest esse causa efficiens et finalis, non tamen materialis respectu alicujus, quia est purus actus et nullam habet potentiam passivam neque etiam exercere potest causalitatem formalem, quia haec requirit entitatem incompletam et imperfectam. Et ob eandem rationem angelicae substantiae non possunt exercere causalitatem formalem, quia vero non sunt actus puri, possunt aliqua ex parte exercere materialem respectu aliquorum accidentium; et quia non pura potentia, possunt habere rationem aliquam efficiendi et multo magis finalizandi. Ibid.

[4] Materia prima, cum causalitatem materialem exercere possit, tamen quia est pura potentia, nec causalitatem formalem nec proprie effectivam participat; tamen quia non est ita pura potentia, quin aliquam entitatem et actualitatem habeat, aliquam causalitatem finalem habere potest, ratione cujus anima appetit corpus suum et quaelibet forma materiam. Ibid.

[5] Si sit sermo de propria forma substantiali, semper requirit distinctionem realem a sua causa materiali; et idem est in forma accidentali, quae suam propriam habet entitatem. Quia vero sunt aliquae formae accidentales, quae tantum sunt modi substantiae, ut praesentia localis, vel si quid aliud est hujusmodi, in illis, sicut ratio formae est imperfecta, ita sufficit distinctio modalis. Semper tamen necesse est, ut formalis et materialis causa respectu ejusdem compositi distinguantur realiter vel ex natura rei. Ibid.

bestimmtes Wirkungsprincip nicht zugleich Causa efficiens und Causa finalis eines und desselben Effectes sein.[1] Ein bestimmtes Wirkungsprincip kann beziehungsweise Causa formalis und Causa finalis desselben Effectes sein;[2] das Gleiche gilt in Bezug auf die beziehungsweise Coincidenz der Causa finalis und Causa efficiens.[3] Die Causa efficiens und Causa materialis können, soweit es sich um Causirung eines substanziellen Productes handelt, absolut nicht coincidiren.[4]

Die specielle Lehre von den vier Ursachen wird in folgender Ordnung vorgeführt: Zuerst wird von der Materialursache der Substanz und von jener der Accidenzen gehandelt; sodann von der Formalursache der Substanz und von den accidentellen Formursachen. Hierauf folgt die Lehre von der Causa efficiens, welche in die zwei Hauptpartien von der Causa proxima und Causa prima zerfällt. Bei Besprechung der metaphysischen Qualitäten der Causa proxima oder geschöpflichen Wirkungsursache kommt der Unterschied zwischen naturnothwendig wirkenden und freiwirkenden Causalitäten zur eingehenden Erörterung. Die Auseinandersetzung der Lehre von der Causa efficiens prima faßt die Lehre von der göttlichen Schöpferthätigkeit, Erhaltungsthätigkeit und Mitwirkungsthätigkeit als besondere Abschnitte in sich. Die Lehre von der Causa finalis zerfällt in die zwei Abschnitte von der Causa finalis im Allgemeinen und vom Ultimus finis rerum.

---

[1] Forma exercet causalitatem formalem in eo in quo est, efficientem vero respectu alterius formae vel compositi. Ibid.

[2] Si comparentur ad idem subjectum vel suppositum, optime possunt in eandem rem convenire; eadem enim forma et est finis materiae et eam informat. At vero si comparatio fiat ad ipsum compositum, quod per formam constituitur, sic non potest eadem esse forma et finis respectu ejusdem, quia non est forma finis compositi, sed potius forma est propter compositum ut propter finem suum. Quodsi comparentur ad actionem seu generationem, etiam respectu illius eadem est forma et finis. Ibid.

[3] Duplex finis distingui solet, scil. finis cujus gratia actio fit, vel cui seu in cujus gratiam et commodum fit; ut in curatione finis cujus gratia est sanitas, cui vero est ipse homo cui sanitas procuratur. Prior ergo finis non potest esse eadem res cum causa efficiente, quia est affectus ejus; posterior autem finis optime potest esse eadem res cum causa efficiente. Nam saepe efficiens operatur propter se ipsum; et hoc modo Deus est simul primum efficiens et ultimus finis suorum operum. Ibid.

[4] Materia non potest esse principium formae ex illa educendae, et consequenter non totius compositi. Ibid.

Die Erörterung der Causa materialis gehört der Metaphysik an, insoweit es sich um das allgemeine Wesen derselben handelt; dieses kann aber nicht ohne Zurückgehen auf die Grundbedingung und Grundursache des Vorhandenseins einer Causa materialis, auf die Materia prima, erörtert werden. Zunächst handelt es sich um Nachweisung des wirklichen Vorhandenseins einer Materia prima als allgemeinen Subjectes aller Formationen und Veränderungen im Bereiche der materiellen Dinge. Das Vorhandensein der Materie als eines von den wechselnden Formen des Stofflichen unterschiedenen Trägers der Formen ist durch sich selber klar;[1] nicht minder läßt sich ohne Mühe zeigen, daß es eine Materia communis[2] der von höheren determinirteren Formen vorausgesetzten elementaren Formen der sublunarischen Dinge geben müsse.[3] Die Materia communis wird mit Recht als Materia prima, d. i. als letztes unterstes Subject aller materiellen Formationen und Veränderungen genommen, weil wenn sie nicht letztes unterstes Subject wäre, sondern ein anderes unter ihr zur Voraussetzung hätte, auch die Frage nach dem möglichen Subjecte dieses anderen Subjectes nicht abgewiesen werden könnte, und so in's Unendliche fort. Die Materia prima ist kein Körper oder complete Substanz; sie ist auch nicht, wie Avicenna dafürhielt, eine Zusammensetzung aus einer substanzialen Potenz und incompleten, gleichsam generischen substanzialen Form, da es gemeinhin keine ausschließlich generische Form, welche nicht zugleich ein specifisches Esse

---

[1] Nulla transmutatio naturalis fieri potest, nisi manente communi subjecto sub utroque termino; tum quia alias res quae corrumpitur omnino secundum se totam periret et alia quae incipit esse secundum se totam fieret, atque ita altera transiret in nihilum, altera ex nihilo fieret nulla communi re sub utraque manente; annihilaretur ergo una et crearetur alia, quod naturaliter est impossibile. Tum etiam, quia alias tota actio agentis naturalis esset vel impossibilis vel impertinens ad rerum generationem. Disp. 13, sect. 1.

[2] Evidens est res generabiles et corruptibiles ita transmutari, ut aliae ex aliis vicissim ac mutuo generentur, saltem mediate; ergo necesse est, ut in aliquo communi subjecto conveniant, quod in omnibus maneat, ratione cujus sunt capaces illius mutuae transmutationis; ergo illud subjectum est primum atque adeo prima materialis causa hujusmodi rerum. Ibid.

[3] Elementa mutuo inter se agunt et unum in aliud convertitur sive metiate sive immediate, et mista etiam ex eis generantur, et consequenter in ea etiam resolvuntur; atque ita fit, ut omnia sublunaria, quantum est ex vi suae naturae et compositionis, sint mutuo transmutabilia. Ibid.

verliehe, geben kann. Die Materie hat vielmehr für sich schon ohne Form eine actuelle essentielle Entität[1] und eine actuelle Existenz,[2] obschon letztere von der Form abhängig ist,[3] und erstere nicht ohne innere Habitudinalität zur Form gedacht werden kann. Sofern Suarez die natürliche Möglichkeit des Bestandes der Materie von ihrer Verbindung mit der Form abhängig macht, tritt er in Gegensatz zu Duns Scotus, mit welchem er an der selbsteigenen actuellen Entität der Materie festhält. Von einer reinen Potenzialität der Materie könne nur beziehungsweise gesprochen werden, nämlich mit Rücksicht auf den Act der Information, und mit Rücksicht auf die Actualität schlechthin, welche eben nur dem durch die Information der Materie causirten substanziellen Sein zukommt. Sie hat aber eine von der Form unabhängige physische und metaphysische Entität; erstere, sofern sie als receptives Subject der Materie etwas Reales sein muß, letztere, sofern sie ihre selbsteigene Perfection hat, welcher zufolge das Compositum aus Form und Materie etwas Vollkommeneres ist als die bloße Form. Die Materie läßt sich ihrem essentiellen Concepte nach als eine Zusammensetzung aus Genus und Differenz fassen; und sofern mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen wird, daß die Materie der himmlischen Körper von jener der sublunarischen Welt verschieden sei, sind thatsächlich zwei differente Species der Materia communis vorhanden; jede dieser beiden Arten von Materie hat ihren besonderen metaphysischen Actus formalis, die eine als Materie der ingenerablen, die andere als Materie der generablen körperlichen Substanzen. Diese Charakteristik der Materia prima steht in vollkommenem Einklange mit Suarez' erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Grundanschauungen; in dem abstractiven Wesen des die irdische und himmlische Species der Materia prima in sich fassenden generischen Seins der Materia communis reflectirt sich der allgemeine Charakter der meta-

---

[1] Si materia haberet suum esse essentiae intrinsece per formam, in suo essentiali conceptu includeret actum formae non ut extrinsecum terminum seu additum sed ut intrinsecum actum formalem constituentem; atque ita non esset pura potentia. Disp. 13, sect. 4.

[2] Esse existentiae nullam formam vel modum realem addit supra entitatem essentiae ut actualem et extra causas positam, quia hoc ipso quid entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens. Ibid.

[3] Materia quamvis propriam existentiam habeat, tamen adeo imperfecta est, ut sine formae adminiculo naturaliter esse non possit. Ibid.

physischen Seinsidee Suarez', in seiner Auffassung des Verhältnisses der Materie zur Form das Verhältniß des Erkenntnißobjectes zum Intellecte als rationalem Formprincipe der menschlichen Erkenntniß. Es entspricht seiner Abschwächung des morphologischen Conceptes, daß er nicht bloß, hierin von Thomas abgehend, das Vorhandensein einer Idea propria der Materie im göttlichen Denken vertheidiget, sondern auch dem menschlichen Intellecte einen Conceptus proprius der Materia prima vindicirt, obschon derselbe kein vollkommen distincter und positiver, sondern theils negativer, theils indistincter Concept sei.[1] Suarez' Einstehen für einen Conceptus proprius der Materia prima entspricht der relativen Herausrückung des Objectes der menschlichen Erkenntniß aus der universalisirenden intellectiven Fassungsform desselben; wir erkannten hierin oben den Übergang aus der speculativen morphologischen Apprehension in die Erkenntnißweise des abstractiven Vernunftdenkens. Daß indeß Suarez den speculativen Morphologismus nicht schlechthin abwerfen wolle, erhellt aus seiner Betonung der grundwesentlichen Beziehung der Materia prima auf die Form als kaum zu missende natürliche Bedingung[2] des actuellen Bestehens der Materie, während andererseits die Auffassung der Materie als denknothwendigen Subjectes aller Gestaltungen und Veränderungen im Bereiche der natürlichen Wirklichkeit dem abstractiven metaphysischen Vernunftbegriffe des Ens als denknothwendig vorauszusetzenden Subjectes aller denkmöglichen Realconcepte des Intellectes entspricht. Metaphysisch möglich sind alle Dinge, welche auf irgend eine Weise

---

[1] Per definitionem materiae ab Aristotele traditam, scil. esse „primum subjectum" etc., aliquem conceptum objectivum explicamus; ille autem est proprius materiae, sicut et ipsa definitio. In ea vero definitione „subjectum" quid confusum est et commune; additur vero quod sit „primum", ut ad materiam limitetur; „primum" autem importat negationem prioris subjecti. Perinde est, quod communiter naturam materiae declaramus per rationem „purae potentiae"; nam ratio „potentiae" confusa est et communis; at vero dictio „purae" negationem dicit omnis formae componentis vel constituentis ipsam materiam. Ratio vero est, quia nos vix cognoscimus simplicia propriis conceptibus, nisi adjungendo aliquam negationem; quare hic est frequentior modus declarandi per carentiam formae et completae actualitatis. Disp. 13, sect. 6.

[2] Daß die Materie ohne Form durch unmittelbare göttliche Causalität erhalten werden könnte, vertheidiget Suarez gegen Thomas und die Thomisten. Disp. 15, sect. 9.

sein können; die Metaphysik ist die Lehre von den denkmöglichen Modis und Formen der realen Seinsdeterminationen.

Die der Causa materialis als solcher zukommende Causalität besteht in ihrem unerläßlichen Antheile am Zustandekommen und Bestehen der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz; sie ist die wesentliche Concausa des Compositum aus Materie und Form; sie ist die reale Möglichkeitsbedingung der Generation eines solchen Compositum und der unerläßliche Träger der Substanzialform desselben. In beiden Fällen ist ihr ein wahrhaft causatives Verhalten zuzuschreiben zufolge der hiebei statthabenden Abhängigkeit der Form von der Materie.[1] Man ist daher auch berechtigt, der Materie als solcher ein substanzielles Sein zuzuschreiben, obschon dasselbe nur ein unvollständiges ist, was gleicher Weise von dem anderen Componenten der zusammengesetzten Substanz, von der Substanzialform gilt; daher Aristoteles das substanzielle Sein in jenes der Materie, der Form und des Compositum eintheilt.[2] Complete Substanz ist natürlich nur das Compositum. An der Realität der Wesensform als Substantia incompleta muß festgehalten werden, weil ohne dem die in sich geschlossene Einheit der Res naturalis fehlen würde.[3] Auf das Vor-

[1] Dicimus forman pendere a materia ut a recipiente vel ut a comparte, compositum vero ut a parte componente. Disp. 13, sect. 7.

[2] Aristoteles de Anima II, c. 1 (p. 412 a, lin. 3 sqq.) distinquit substantiam in materiam, formam et compositum, et formam vocat ἐντελέχειαν, de quo nomine multa erudite scribit Fonseca Metaph. lib. I. in fine. Communiter tamen docent scriptores vocem entelechiae generaliorem esse et plura comprehendere quam substantialem formam; significat enim proprie perfectionem seu actum perficientem rem. Per autonomasiam vero attribui solet formae substantiali, quod sit praecipuus actus et maxima perfectio rei substantialis. Disp. 15, sect. 1.

[3] In uno ente naturali multae proprietates conjunguntur, quae interdum ita sunt inter se subordinatae ut una ab altera oriatur, ut voluntas ab intellectu, interdum vero inter se non habent subordinationem, ut calor et humiditas in aere, albedo et dulcedo in lacte vel plures sensus in animali; ergo haec multitudo et varietas proprietatum, praesertim quando posteriori modo se habent, requirit unam formam in qua omnes uniantur; alioqui essent mere accidentaliter congregatae in eodem subjecto, et una omnino sublata non propterea recederet alia; at oppositum constat experientia; ergo signum est talia accidentia in tali numero, pondere et mensura in tali subjecto et ente requisita non habere connexionem respectu solius primi subjecti primae materiae, sed respectu alicujus compositi, quod ratione formae illum accidentium inter se ordinem requirit. Ibid.

handensein einer realen Wesensform weist das Bestreben bestimmter natürlicher Dinge hin, ihren durch äußere Einwirkungen alterirten ursprünglichen Wesensbestand wiederherzustellen,[1] ferner der Unterschied zwischen Alteration und substanzieller Corruption,[2] die unverkennbare Einigung der wirkenden Kräfte einer Res naturalis in einem sie zusammenhaltenden Principe.[3] Die specifische Diversität der Dinge, von welcher die wunderbare Schönheit und Ordnung des Universums abhängt, wäre nicht möglich, wenn nicht neben der Einen allgemeinen Materialursache der Dinge eine Vielheit substanzialer Formalursachen vorhanden wäre. Im Übrigen deutet Suarez an, daß Aristoteles nicht der erste Begründer der philosophischen Lehre von den Substanzialformen gewesen sei, sondern Plato zum Vorgänger gemacht habe,[4] daß diese Lehre überhaupt aus dem Bestreben den physikalischen Atomismus und naturalistischen Hylozoismus älterer vorsokratischer Philosopheme zu überwinden sich herausgebildet habe, daher sie auch in einem natürlichen Verwandtschaftsverhältniß zur christlichen Anschauungsweise stehe und in der christlich-philosophischen Lehre vom Menschen als Ineinsbildung einer subsistenten Wesensform mit einem stofflichen Leibe ihr Prototyp habe.[5]

---

[1] Si aqua v. g. calefiat et postea removeatur agens, ab intrinseco reducitur ad pristinam frigiditatem; ergo signum est, esse in aqua aliquod intimius principium, a quo iterum manat intensio frigoris sublatis extrinsecis impedimentis. Ibid.

[2] Experimur alterationem ut v. g. calefactionem aquae vel ferri interdum esse adeo vehementem, ut intensissimus calor in eis sentiatur, et nihilominus si actio contrarii agentis cesset, res illae manent vel integrae vel fere integrae in substantia sua, et facile etiam ad accidentalem statum revertuntur; interdum vero adeo procedit alteratio ut omnimoda mutatio fiat, ita ut quamvis removeatur agens, nunquam possit passum illud ad priorem statum redire .... Haec autem mutatio non potest esse alia, nisi quia ipsum substantiale compositum dissolvitur recedente forma substantiali; dantur ergo formae substantiales. Ibid.

[3] Experimur rem aliquam habentem plures operandi facultates, dum intense per unam operatur, impediri ne per aliam operari possit, aut ne cum tanto conatu; ergo est signum, illas facultates esse subordinatas eidem formae, quae per eas principaliter operatur. Ibid.

[4] Ante eum substantialem formam agnovit Plato, ut constat ex Timaeo, ubi formas appellat vere existentium simulacra i. e. idearum participationes, cum tamen ipse non ponat ideas nisi substantiarum. Ibid.

[5] Homo constat forma substantiali ut intrenseca causa; ergo et res naturales. Consequentia probatur supponendo sermonem esse de rebus genera-

Die substanzialen Formen werden mit Ausnahme der rationalen Menschenseele aus der Potenz der schon vorhandenen Materie educirt, nicht als ob sie in der Materie voraus schon auf irgend eine Weise inchoativ oder potentiell enthalten wären, sondern sofern sie, früher nicht seiend, aus der Materie herausgebildet werden, welche in diesem Sinne zur Entstehung der Form und des aus Form und Materie bestehenden Compositum concurrirt. Das Herausbilden aus der Materie hat die Bedeutung eines Machens, welches der von der Causa materialis unterschiedenen Causa efficiens zufällt; in dieser ist die aus der Materie hervorzubildende Form eminenter und virtualiter enthalten, in der Materie aber nur insoweit, als derselben die passive Receptionsfähigkeit zur Aufnahme der Form eignet. Diese Erklärung findet aber ihre Anwendung nur auf die generablen Composita, nicht auf die ingenerablen und incorruptiblen Himmelskörper, deren Materie wol zu ihrer Form sich als Potenz verhält, aber nicht in potentia ad formam ist oder je war, weil durch einen und denselben schöpferischen Act Materie und Form derselben gesetzt wurde, daher die Form derselben nicht aus der Materie educirt, sondern mit derselben concreirt wurde. Bei der ursprünglichen Formation der irdischen Materie ließe sich jedoch selber dann, wenn sie der Zeit nach mit der creativen Setzung der Materie zusammenhienge, nicht von einer Concreation, sondern bloß von einer Eduction der Form sprechen, weil nur die generable, nicht aber die ingenerable Form educirbar ist.

Da die Substanzialform aus der Materie educirt wird, oder jedenfalls die Materie zum Subjecte ihrer selbsteigenen Existenz hat, so kann von einem per se fieri derselben keine Rede sein,[1] auch nicht in accidenteller Weise, wie Thomas annehmen zu wollen scheint.[2]

---

bilibus et corruptibilibus; nam hae sunt quoad hanc partem ejusdem ordinis cum homine et inter eas potest esse transmutatio et vicissitudo; inde tamen facile concluditur a fortiori idem esse dicendum de corporibus incorruptibilibus. Ibid.

[1] Ratio est, quia ejus est per se primo fieri, cujus est esse, cum fieri tendat ad esse; sed id proprie est, quod subsistit, ergo id proprie fit; sed hae formae non subsistunt, sed composita ex ipsis, ergo ad composita proprie et principaliter terminatur actio. Disp. 15, sect. 4.

[2] Thomas 1 qu. 48 art. 8 ad 1^{mum} dicit formas non fieri per se sed per accidens tantum, quod est sano modo intelligendum, late utendo verbo „per accidens" prout idem est, quod cum alio. Ibid.

Die ihr specifisch eignende Causalität kann ihrem Begriffe[1] zufolge in nichts Anderem als in ihrer actuellen Einigung mit der Materie bestehen. Die Wirkungen dieser Causalität sind das Compositum aus Form und Materie und der Bestand der an das Zusammensein mit der Form angewiesenen Materie. Die Causalität der Form ist etwas von der Entität der Form sachlich Unterschiedenes;[2] das Compositum als Wirkung dieser Causalität steht im Range höher als die Form. Der Satz des Averroes, daß die Ursache im Range höher stehe als die Form, leidet keine Anwendung auf das Verhältniß der Form zum Compositum, da dieses ohne Zweifel etwas Vollkommeneres ist als die Form für sich allein. Man versuchte aus Aristoteles Metaph. VII, text. 7[3] das Gegentheil zu erweisen; auch Thomas hielt dafür, daß in der bezüglichen Stelle der Form wenigstens beziehungsweise vor dem Compositum der Vorrang zugewiesen werde. Es ist jedoch durch die Richtigstellung der von den mittelalterlichen Auslegern benützten alten Übersetzung klar gemacht, daß die erwähnte Stelle keine Anhaltspuncte für die Erweisung eines Vorranges der Form vor dem Compositum darbiete.[4] Bezüglich der zweiten Wirkung der Causalität der Form besteht Suarez gegen die Thomisten darauf, daß die Form nicht die Causa propria der Materie als Verleiherin des Esse derselben sein könne, was zwar in Bezug auf die besonderen Wesensformen richtig ist, aber die Frage unbeantwortet läßt, ob es nicht im Wesen der von Gott schöpferisch actuirten Idee der Natur liege, sich sinnlich zu veräußern und in dieser Veräußerung ihrer selbst den

[1] Forma est substantia quaedam simplex et incompleta, quae ut actus materiae cum ea constituit essentiam substantiae compositae. Disp. 15, sect. 5.

[2] Sicut agere aliquid est in rerum natura, ita et informare, quia vere est realiter ac physice causare. Disp. 15, sect. 6.

[3] Suarez nimmt hier auf Metaph. VI, p. 1029 a, lin. 5 sqq. Bezug: *εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λογον κ. τ. λ.*

[4] Existimo Aristotelem nullo modo ibi praeferre formam composito, sed vel nullam inter ea facere comparationem, vel potius praeferre compositum formae, quod notavit Simplicius citato loco, et constat ex versione Argyropoli, quae sic habet: „Si forma prior materia est et magis ens, illud quoque, quod ex ambobus est, prius erit ob eandem rationem." Unde antiqua versio decipit expositores, quia loco nominativi „illud" babet ablativum „ipso". Et quod ad contextum attinet, haec etiam lectio est magis consentanea intentioni Aristotelis; nam praecipue intendit contra antiquos ostendere, materiam non esse maxime substantiam, sed esse minus perfectam ceteris. Disp. 15, sect. 7.

Stoff und das Substrat ihrer realen Selbstexplication sich zu setzen. Jedenfalls scheint sich unter dieser Voraussetzung nicht bloß die von Suarez vertheidigte Einzigkeit der Substanzialform in jedem besonderen Naturgebilde und sinnlichen Lebewesen, sondern auch die metaphysische Realität derselben, welche Suarez nach unserem Dafürhalten in dem oben aus ihm Angeführten nicht überzeugend dargethan zu haben scheint, am besten erweisen lassen zu können. Wir sahen ihn oben von der Realität der substanzialen Lebensform des Menschen ausgehen, welcher analog die Wesensformen der rein sinnlichen Wesen und Objecte verstanden werden sollten; er unterließ aber, diejenige gottgesetzte Realmacht anzudeuten, welche in den rein sinnlichen Existenzen die im Menschen vorhandene subsistente Wesensform analogischer Weise vertritt und solcher Weise vertritt, daß daraus zugleich auch die Unterschiede der Seins- und Lebensformen der rein sinnlichen Existenzen und Wesen sich erklären. Diese stellvertretende Macht ist nun eben nur die dem Stoffe als Bildungsmacht immanente Idee als das in denselben sich projicirende allgemeine Wirkungsprincip der sinnlichen Daseinswirklichkeit.

Jede geschöpfliche Substanz verhält sich zu den ihr inhärirenden Accidenzen als Causa materialis;[1] die Frage ist nur, ob sie unmittelbar durch sich selbst, oder nur durch Vermittelung einer accidentalen Potenz Träger von Accidenzen sein könne, wie Soncinas und Javellus behaupten, auf den aristotelischen Ausspruch Metaph. XII, text. 26[2] sich stützend: eadem esse genera omnia omnium principiorum. Averroes legt dieß so aus, daß die Accidenzen aller Kategorien aus den drei Principien: Materie, Form und Privation zu erklären seien; daraus wird gefolgert, daß jedes Prädicament, wie seine eigene Form und Privation, so auch seine eigene Potenz als nächstes Materialprincip haben müsse, somit nicht unmittelbar die Substanz selber nächstes Materialprincip der Accidenz sein könne. Daraus wurde nun der zum Range eines

[1] Disp. 14, sect. 2.

[2] Vgl. Arist. Metaph. XI, p. 1070 a, lin. 31 sqq. Suarez lehnt die Berufung auf diese Stelle ab: Aristoteles ibi solum asserit, res omnium praedicamentorum habere eadem principia secundum proportionem et analogiam; nunquam vero ait omnia illa principia in eodem praedicamento collocari, imo ponens exempla .... nunquam assignat potentiam, quae debeat esse ejusdem praedicamenti cum forma. L. c.

gemeingiltigen metaphysischen Axioms gelangte Satz abgeleitet: Potentia et actus sunt in eodem genere.[1] Nach Suarez läßt sich die unerläßliche Nothwendigkeit einer zwischen Substanz und Accidenz vermittelnden accidentellen Potenz nicht aufrecht halten, weil sie, jene Vermittelung als unbedingt nothwendig genommen, als Accidenz selber wieder eines Mittleren zwischen sich und der Substanz bedürfen würde. Da die Accidenz zur Vervollständigung der geschöpflichen Substanz gehört, so muß die Receptivität für sie unmittelbar in der Substanz selber enthalten sein; das Vorhandensein einer von der Substanz unterschiedenen Receptionspotenz kann, wo es statt hat, nur in besonderen Ursachen begründet sein. Die Accidenzen der geschöpflichen Geistsubstanz: Intellect, Wille, Fähigkeit der Präsenz an einem bestimmten Orte, eignen unmittelbar der Substanz selber; in den körperlichen Substanzen inhärirt die erste der accidentalen kategorischen Bestimmtheiten unmittelbar der Substanz selber; die Quantität aber ist der Mittler der Inhärenz der Qualität und anderer accidentaler Bestimmtheiten die sämmtlich unter eine andere Kategorie als jene der Quantität fallen, woraus zugleich erhellt, daß das obenerwähnte Axiom: Potentia et actus sunt in eodem genere, sich hier nicht bewahrheitet.[2]

Wie die geschöpflichen Substanzen unmittelbare Causae materiales der ihnen eignenden Accidenzen zu sein vermögen, so ist nach der Ansicht Vieler auch die Materia prima selber zureichende Materialursache der ihr proportionirten Accidenzen, und zwar unmittelbar der Quantität, und mittelst derselben auch der übrigen Accidenzen.[3] Obschon Thomas diesen von Averroes vertretenen Satz in seinen späteren Schriften bekämpft, so hatte er ihn doch anfangs in seinem Sentenzen-

[1] Eodem principio utitur D. Thomas saepe, signatim 1 qu. 77, art. 1: „Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referantur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae." In quibus verbis et principium illud et conclusio intenta et ratio conclusionis contineri videntur. Ibid.

[2] Dicendum ergo est, axioma illud communiter intelligi de propria potentia receptiva vel activa. Ut autem verum sit, intelligendum imprimis est de potentia per se primo instituta et ordinata ad talem actum, non vero de potentia vel capacitate intrinsece inclusa et quasi concomitante aliquam entitatem absolutam. Ibid.

[3] Disp. 14, sect. 3.

werke adoptirt; er wurde von Simplicius und Philoponus als die ächte aristotelische Lehre angesehen, und später von Ägydius, Gregor von Rimini, Aureolus, Marsilius von Inghen, Paulus Venetus, Zimara festgehalten. Suarez acceptirt ihn zwar nicht unbedingt, findet ihn jedoch in so weit vollkommen begründet, als der Materie ein Esse proprium zukommt, vermöge dessen sie in ihrer Weise befähiget ist, Träger von Accidenzen zu sein, so daß sie, wenn sie auch thatsächlich ihre Causalität als Träger der Accidenzen nur in Verbindung mit der Substanzialform übt, doch ihrer Natur nach Träger der ihr proportionirten Accidenzen ist, und nicht erst durch die Substanzialform dazu gemacht wird. Es ist wol richtig, daß die Materie primär die Verbindung mit der Substanzialform anstrebt, sie kann aber diese Verbindung nur durch die vorausgehende Aneignung einer prädisponirenden accidentalen Form erreichen. Daß die Quantität als Form der Körperlichkeit etwas der substanzialen Information Nachfolgendes sei, ist wol an sich ganz richtig; damit verträgt sich aber recht wol dieß, daß die Quantitativität der körperlichen Substanz im Materialprincip derselben begründet sei. Wenn durch Zerstörung der Substanzialform eines natürlichen Objectes eine neue Substanz entsteht, so sind zwar nach einer natürlich wahrscheinlichen Annahme die Accidenzen der neuentstandenen Substanz größtentheils nicht numerisch dieselben, wie jene der früher vorhanden gewesenen Substanz; das Gleiche läßt sich aber nicht von der Quantität, und auch nicht von jenen Dispositionen sagen, welche eine teleologische Beziehung auf die neue Wesensform haben, oder wenigstens derselben nicht widerstreiten. Von den vier Ursachen, aus welchen nach del Vio eine Accidenz zu Grunde gehen kann, wäre im gegebenen Falle nur die eine, das Zugrundegehen der früher vorhandenen Wesensform anwendbar;[1] es läßt sich aber zeigen, daß aus dieser Ursache nicht alle Accidenzen der früher vorhanden gewesenen Substanz zu Grunde

[1] Cajetanus de ente et essentia c. 7, qu. 17 notavit, quatuor tantum modis posse desinere accidens, scil. vel ad corruptionem subjecti, vel per introductionem contrarii, vel per desitionem termini, vel per absentiam alterius causae conservantis. In praesenti ergo talia accidentia non possunt desinere ex defectu proprii subjecti cui inhaerent; nam supponimus esse inhaesive in sola materia quae non perit. Item secundus modus corruptionis hic non habet locum, quia quantitas non habet contrarium. De tertio etiam modo constat, non esse ad rem, quia est proprius relativorum. L. c.

gehen müssen. Denn die Wesensform ist nicht unmittelbare Formalursache der Quantität und anderen Accidenzen,[1] und wahrscheinlich auch nicht unmittelbare Wirkungsursache derselben; und wäre sie auch Letzteres, so würde daraus nicht folgen, daß ihr Verschwinden das Zugrundegehen der durch sie gewirkten Accidenzen nach sich ziehen müsse.[2] Sofern die Wesensform mittelbare Formalursache der Quantität und anderer Accidenzen ist, kann das Zusammensein von Wesensform und Materie beziehungsweise als Vorbedingung des Vorhandenseins der Quantität und der anderen Accidenzen bezeichnet werden; dieser Art von Priorität wird jedoch durch die Materialursache der Accidenzen entschieden die Wage gehalten. Die Thomisten geben ihre abweichende Ansicht für die ächt aristotelische aus, und citiren Gen. et corrupt. I, text. 23. 24;[3] Physic. I, text. 81. 82;[4] V, text. 8;[5] Metaph. VII, text. 8;[6] VII, text. 4 et Metaph. XII, text. 43;[7] Categ.,

[1] Accidentia proxime pendent a materia ut a subjecto, et materia pendet a forma in genere causae formalis, ita ut mediate quantitas pendeat a forma in genere causae formalis. Haec autem dependentia non satis est, ut recedente forma pereat quantitas, quia formae quae recedit, succedit alia quae idem numero subjectum conservat. Etenim sub hac ratione quantitas non alia de causa pendet a forma, nisi quia materia pendet; ergo si circa materiam illa dependentia satis suppletur per subsequentem formam, multo magis circa quantitatem. Ibid.

[2] Etiam admissa illa dependentia effectiva immediata non sequitur, recedente forma substantiali perire quantitatem, quia illi causae quae recedit, alia similis succedit sufficiens ad conservandum eundum numero effectum absque interruptione; quando autem causae efficientes ita sibi succedunt, non mutatur effectus sed idem numero manet. Ibid.

[3] Aristot. Gen. et corrupt. I, p. 319 a, lin. 24 sqq. wird die Generation als ein *γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἐξ ἀναισθήτου* bezeichnet, und im Gegensatze dazu die Alteration (p. 319 b, lin. 10 sqq.) als ein Vorgang *ὑπομένοντος τόῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ὄντος* dargestellt.

[4] Physic. I, p. 192 a, lin. 22 sqq. wird gesagt, daß die Materie ihrer Natur nach die Form begehrt.

[5] In Physic. V, p. 226 a, lin. 10 und 17 sqq. wird der Unterschied der Generation von der Alteration und Augmentation darein gesetzt, daß erstere lediglich die *ὕλη*, die beiden letzteren aber eine *φύσις* zum *ὑποκείμενον* haben.

[6] Metaph. VI, p. 1029 a, lin. 20: *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.*

[7] Metaph. VI, p. 1028 a, lin. 32: *πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.* — Metaph. XI, p. 1071 a, lin. 1 sqq.: *ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ' οὐ χωριστά, οὐσίαι ἐκεῖνα. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταῦτα, ὅτι τῶν οὐσιῶν ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις.*

c. 2.[1] Suarez entgegnet hierauf, daß Aristoteles in der aus Gen. et corrupt. citirten Stelle unter Subjectum sensibile das Compositum substantiale verstehe, wonach sich auch der Sinn der Worte Nullo sensibili manente ut subjecto (scil. integro et completo, fügt Suarez bei) bestimme. Daß die Materie laut Physic. I, text. 81 primär nach der Substanzialform begehre, ist ganz damit vereinbar, daß sie die zur Reception der Substanzialform disponirenden Accidenzen früher an sich habe. Aus Physic. V, text. 8 ergibt sich nur so viel, daß die Materie, um Subject der Generation sein zu können, nicht durch eine Substanzialform informirt sein müsse, während bei accidentellen Änderungen stets die substantiell informirte Materie oder das Suppositum substantiale vorauszusetzen ist. Der aus Metaph. VII, text 8 citirte Ausspruch besagt lediglich, daß die Materie an sich und ihrem Begriffe nach formlos sei. Die in ihrer generellen Allgemeinheit vollkommen richtigen Aussprüche Metaph. VII, text. 4 und Metaph. XII, text. 43 schließen nähere Determinationen keineswegs aus.[2] Ähnliches ist in Bezug auf die aus Categ. c. 2 citirte Stelle zu sagen.[3]

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob und inwieferne Aristoteles selber den auf ihn fußenden Scholastikern Anlaß gab, seine Ansicht von der Materie auf verschiedene Weise zu interpretiren; wir wollen hier nur bemerken, daß jeder Steigerung der Entität oder Potenzialität der Materia prima eine Schwächung der Entität oder Potenzialität der Wesensform und damit auch des morphologischen

[1] Categ., p. 2 b, lin. 5: *μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.*

[2] Ad quintum testimonium respondetur, substantiam esse priorem natura accidente absolute et simpliciter, si ea etiam absolute et simpliciter comparentur; si vero unaquaeque substantia ad sua accidentia comparetur, est etiam prior simpliciter et in omni genere aut secundum totum aut secundum partem; comparando vero substantiam compositam ad ejus quantitatem est quidem prior perfectione et prior natura in ratione finis et suo modo etiam in genere formalis; tamen in aliquo genere causae scil. materialis non repugnat aliquod accidens esse prius natura aliqua substantia, quod in omni sententia fere omnes authores concedunt; et ita nos dicimus via generationis prius natura quantitatem inesse materiae quam formam. Disp. 14, sect. 3.

[3] Ad sextum testimonium respondetur, non dicere Aristotelem destructa hac vel illa substantia destrui omnia accidentia, quae sunt in illa, sed destructis primis substantiis, quod est verissimum, quia nisi substantiae corruptae succederet alia, non manerent accidentia. Ibid.

Conceptes entspricht. Thomas hatte aus einem speculativen Interesse auf der reinen Potenzialität der Materie bestanden, und kam so ziemlich jenem Standpuncte nahe, auf welchem die Materie nicht mehr eine besondere Entität, sondern vielmehr die allen Naturdingen gemeinsame Qualität des Materialseins bedeutet. Natürlich war dieß nicht die Meinung des Thomas Aquinas, welchem die Materia prima als wirkliche Res galt, aber als schwächste Res, welcher gegenüber der Wesensform ein höchster Grad von Machtbethätigung zukommt. Zufolge dessen erscheint auch die Wesensform bei Thomas in wahrerem und reellerem Sinne als Wirkungsprincip in der Erzeugung neuer Substanzialformen, als in der von seiner Anschauungsweise abweichenden Auffassung der Materia prima, obschon der Begriff der Eduction einer nicht in der Materie als solcher enthaltenen Wesensform aus der Materie beiderseits Schwierigkeiten unterliegt. Die Wesensform soll eine von der Materie als solcher unterschiedene Res sein; ist die Materie selber eine Entität in vollem Sinne des Wortes, so gewinnt das Educiren der Form aus ihr den Anschein einer Herausarbeitung der Form aus der Materie in jenem Sinne, in welchem der Künstler aus dem Stoffe die von ihm gedachte Form herausarbeitet, von der man nicht sagen kann, daß sie, soweit sie im stofflichen Gebilde sich darstellt, eine vom Stoffe unterschiedene Res sei; als solche existirt sie nur im Gedanken des Künstlers und des sinnigen Beschauers. Gilt umgekehrt die natürliche Wesensform im vorhinein für etwas ungleich Reelleres als die Materia prima, so ist es schwer zu fassen, wie sie aus der Materie soll educirt werden können. Dieß sind sonach jene Denkschwierigkeiten, welche bei einer abstract universalisirenden Aufstellung von Materie und Form als allgemeinsten Constitutivprincipien der natürlichen Dinge sich ergeben. Suarez anerkennt ausdrücklich die mit dem Begriffe der Eduction der Formen verbundenen Schwierigkeiten, betont aber, daß diese Eduction eine unläugbare Erfahrungsthatsache sei,[1] die sich nicht etwa dadurch beseitigen lasse, daß man der Generation eine unmittelbare Creation substituirt,[2] oder

[1] Sicut videmus ignem calefacere, ita generare ignem, et solem producere mineralia et terram actione etiam solis germinare herbam etc. Disp. 18, sect. 1.

[2] Neque ex parte rei factae, neque ex modo quo fit, requiritur infinita ad earum effectionem; ergo talis virtus non excedit capacitatem causarum creatarum; ergo est illis communicata a prima causa estque illis connaturalis (ibid.). In diesen Schlußfolgerungen wird freilich von der Möglichkeit einer

die Eduction der Formen geschöpflichen Geistwesen zuweist.[1] Es kann sich also nur darum handeln, das den geschöpflichen Substanzialformen zugewiesene Eductionsvermögen sich in rationaler Weise zurechtzulegen. Hier kommt nun vor Allem einmal die in der Philosophie gemeinhin anerkannte instrumentale Thätigkeit der accidentalen Formen in Betracht, von welcher man anzunehmen hat, daß sie den geschöpflichen körperlichen Substanzen nicht bloß zur Zierde, sondern zur Erzielung bestimmter Wirkungen verliehen worden seien. Die Möglichkeit des Antheiles der accidentalen Formen an der substanziellen Generation ist ein Correlat der von den generirten Substanzen mittelst ihrer accidentalen Formen ausgeübten Thätigkeit,[2] und es ist deßhalb nicht nöthig, auch nicht einmal zulässig, mit del Vio die Concurrenz der accidentalen Formen zur substanziellen Generation zu einer bloßen alterativen Thätigkeit herabzusetzen, deren unerklärlicher Abschluß die Generation wäre.[3] Duns Scotus war nicht, wie es nach den Äußerungen einzelner an del Vio sich anschließender Thomisten scheinen möchte, der erste, welcher diese Concurrenz der accidentalen Formen zur generativen Thätigkeit von den bloß alterativen Thätigkeiten derselben unterschied; bereits Aristoteles lehrte so in seinem ersten Buche de Gent. et corrupt. so wie im ersten und fünften Buche seiner

---

anderen Erklärungsweise, die mit der Immanenz der Idee im Stoffe gegeben ist, völlig abstrahirt.

[1] Quod haec efficientia non sit spiritibus creatis attribuenda, ex eo patet, quod sunt improportionati ad hujusmodi actionem; causae autem corporales sunt magis proportionatae et accommodatae. Ibid.

[2] Recte dicitur accidens proportionatum formae substantiali posse esse ex natura sua instrumentum accommodatum ad talem actionem, quia licet in ratione entis sit inferioris ordinis forma accidentalis comparata ad substantialem, tamen in modo essendi habent proportionem, si utraque sit pendens a materia; et similiter commensurantur in ratione dispositionis et formae, et eadem ratione possunt proportionari in ratione instrumentariae virtutis et actionis seu termini. Nam sicut est connaturale substantiae operari per accidentia sibi proportionata, ita est connaturale illi fieri semper per accidentales dispositiones sibi proportionatas tanquam per instrumentum accommodatum. Disp. 18, sect. 2.

[3] Aequivoce utuntur vocibus cum ajunt generationem esse terminum motus seu alterationis; nam potest dici terminus intrinsece et proprie, et sic est plane falsum; nam talis terminus alterationis non est nisi qualitas quae per eam fit. Imo in universum impossibile est, actionem esse terminum alicujus motus, quia de intrinseca rationis est ut sit via, et quod non per aliam actionem fit, sed per se ipsam. Ibid.

Physica, daher auch viele Thomisten: Capreolus, Soncinas, Silvester u. A. die von Scotus vertretene Ansicht als richtig anerkannten. Die instrumentale Thätigkeit der accidentalen Formen würde aber für sich allein nicht ausreichen, eine Wirkung zu setzen, die an sich vornehmeren Ranges ist als die accidentalen Formen, und sie würden zur Herbeiführung dieser Wirkung nicht beitragen können, wenn sie nicht von der wirkenden Substanzialform beeinflußt wären, die aber nebstdem auch für sich selber thätig und darauf gerichtet ist, eine ihr ähnliche Form aus dem ihrer Thätigkeit unterstellten Stoffe der neu zu erzeugenden Substanz zu educiren. Suarez vertheidiget die unmittelbare Intervention der causativen Substanzialform gegen jene Thomisten, nach deren Dafürhalten die Thätigkeiten der accidentalen Formen schon per se die generative Wirkung zu erzielen im Stande sind;[1] er zeigt sich jedoch mit Thomas darin einverstanden, daß die accidentalen Formen auch losgetrennt von der Substanzialform den ihnen zukommenden Einfluß auf die substanzielle Generation ausüben können.[2] Nur muß in einem solchen Falle der Ausfall der Thätigkeit der Substanzialform durch eine höhere physische Causalität z. B. durch jene der Sonne supplirt werden; und soweit eine physische Ursache höheren Ranges nicht zur Erklärung der von den separirten accidentalen Formen causirten Wirkungen ausreicht, muß auf die allgemeine Mitwirkung Gottes zu den Thätigkeiten der geschöpflichen Potenzen als eigentlichen Erklärungsgrund zurückgegangen werden, welcher seinerseits wieder entweder aus allgemeinen kosmologischen

---

[1] Non satis est dicere formis attribui efficientiam, quia ab illis manant qualitates, per quas solas exercent omnes actiones suas, quia haec non est propria et per se efficientia, sed tantum remota et radicalis. Nam actio quae immediate oritur a sola forma accidentali, a sola etiam illa per se et essentialiter pendet tanquam a principio proxima, ut omittam concursum causae universalis. Cujus signum est, quia si Deus conservet calorem v. g., conservari etiam potest omnis actio, quae ab illo solo proxime procedit; ergo signum est, formam substantialem non esse principium per se talis actionis: ergo si forma nunquam potest actu influere cum facultate accidentali, nunquam habet veram et propriam efficientiam, quod Aristoteles Gen. et Corrupt. II, text. 54 et 55 reprehendit, et non parum derogat perfectioni formae substantialis. Ibid.

[2] Saepe generantur substantiae mediis accidentalibus, quando nulla est forma substantialis a qua possit esse actio, quia vel longe abest vel omnino non est. Ibid.

Gründen,[1] oder wegen der Eigenart der Natur und Beschaffenheit eines particulären Agens zu postuliren ist, welches bezüglich bestimmter Functionen specifisch an die göttliche Mitwirkung gewiesen ist, wie die höher entwickelten Thiere in ihren Generationsacten, und in ganz besonderer Weise der Mensch.[2]

Suarez geht in eine nähere Erörterung darüber ein, in welcher Weise die Substanzen ihre Accidenzen causiren. Er unterscheidet zwischen Accidenzen, welche vermöge einer natürlichen Dimanation aus der Substanz hervorgehen, und zwischen Accidenzen anderer Art, welche nicht auf diese Weise entstehen. Die Accidenzen ersterer Art können die Substanz zum unmittelbaren Wirkungsprincipe haben, oder auch durch Vermittelung eines Accidens aus derselben hervorgehen,[3] die Accidenzen letzterer Art aber haben jederzeit ein Accidens zum nächsten unmittelbaren Wirkungsprincipe. So sind die Qualitates primae der Elementarkörper die Medien der accidentalen Wirksamkeiten dieser Körper; der Himmel wirkt durch Qualitäten, die von seiner Substanz unterschieden sind, auf die sublunarische Welt ein; die unbeseelten Corpora mixta: Metalle, Edelsteine, üben die ihnen zugeschriebenen Wirksamkeiten mittelst accidentaler Kräfte; Ähnliches gilt von den Kräutern und Pflanzen. Eben so müssen die verschiedenen Wirksamkeiten der menschlichen Seele von der Substanz der Seele unterschiedene Potenzen zu ihren nächsten Principien haben; dieß

---

[1] Interdum debitus est hic concursus Dei ex generali ratione naturae universalis, ne pervertatur ordo universi aut materia sine forma maneat vel in nihilum transeat, sicut aquam moveri sursum ad replendum vacuum est solum ex causa naturae universalis, et ideo creditur fieri ex solo imperio et impulsu authoris sui, nisi fortasse id muneris sit a Deo commissum alicui intelligentiae, quia motus localis non excedit activitatem et ministerium ejus. Ibid.

[2] Humanum semen neque instrumentaliter potest ad animam humanam efficiendam operari sed tantum ad organizandum corpus. In aliorum vero animalium generatione, quia animae materiales sunt, educuntur de potentia materiae, et ideo potest semen instrumentaliter saltem concurrere ad earum effectionem, non tamen sine ope causae superioris, quae suppleat assistentiam et actualem influxum superioris formae. Ibid.

[3] Intellectus v. g. proxime manat a substantia animae et quantitas a materia vel forma; unde respectu harum proprietatum non potest assignari aliquod principium intrinsecum ac accidentale, est ergo substantiale. At vero figura v. g. aut ubi resultat media quantitate, et albedo resultat a tali mistione primarum qualitatum. Disp. 18, sect. 3.

ergibt sich in Bezug auf die vitalen Thätigkeiten und Sinnesthätigkeiten schon daraus, weil die Principien derselben keine spirituellen Entitäten sind. Aber auch abgesehen hievon müssen diese Principien von der Substanz der Seele unterschieden werden, und sind auch in den Thieren von derselben unterschieden; ihre Unterschiedenheit von der Substanz der Seele ergibt sich aus dem ihnen eignenden Vermögen der Anspannung und Nachlassung, so wie aus der durch die Organisation des animalischen Körpers und durch die Verschiedenheit der Sinnesorgane bedingten Verschiedenheit ihrer Thätigkeiten. Daß auch die rein geistigen Thätigkeiten der menschlichen Seele nicht unmittelbar von der Seelenessenz ausgehen, läßt sich zwar nicht auf dem Wege der natürlichen Erfahrung erproben, wol aber durch ontologisch-metaphysische Gründe erhärten.[1] So rechtfertiget sich durch ein inductives Denkverfahren der thomistische Satz, daß in jedem geschöpflichen Suppositum das unmittelbare Princip des Thätigseins und Wirkens von der Substanz des Suppositum unterschieden, somit ein Accidenz sein müsse. Nur die substanzielle Generation wird unmittelbar durch die Substanz selber gewirkt; wenn nun selbst bei dieser Action die Thätigkeiten der Accidenzen concurriren, so wird um so viel mehr jede andere von der substanziellen Generation unterschiedene Action von der Substanz unterschiedene Accidenzen zu ihren unmittelbaren Wirkungsprincipien haben. Obschon aber die Unterschiedenheit der Actions- und Wirkungsprincipien der geschöpflichen Supposita von den Substanzen derselben auf dem Wege der Induction thatsächlich feststeht, so kann man doch nicht so weit gehen zu behaupten, daß es Gott unmöglich wäre, Substanzen zu schaffen, die unmittelbar durch sich selber wirken; denn es läßt sich nicht beweisen, daß nur eine Substanz von unendlicher Vollkommenheit unmittelbar durch sich selber wirken könne.[2] Darum stand auch Thomas davon ab, den von

---

[1] Intelligentia creata est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligendi, et non est mutabilis in substantia sua intrinsece; ergo actus intelligendi non est substantia ejus, est ergo accidens ei superadditum. Disp. 35, sect. 4.

[2] Allerdings stehen auch der Erweisung der Möglichkeit des Gegentheiles in Ansehung der Limitation der geschöpflichen Substanzen erhebliche Schwierigkeiten entgegen: Cujus ratio videtur esse improportio et distantia, quae est inter tale principium et talem actionem, ne possint conjungi nisi per aliquod proportionatum medium, qualis et facultas seu potentia accidentalis Et ideo sola substantia infinita, quae omnem proportionem excedit, omnemque vincere

ihm aufgestellten Satz als einen absolut denknothwendigen hinzustellen; Capreolus und del Vio bemühten sich unnöthiger Weise, denselben als unumstößliches Gesetz des creatürlichen Seins zu erhärten; ihre Bemerkungen aber gegen Scotus und Gregor von Rimini, welche eine reale Unterschiedenheit der activen Seelenpotenzen von der Seelenessenz nicht anerkennen wollten, sind als vollkommen zutreffend zu erachten.

Unter den Accidenzen eignen sich einzig jene der Qualität zu nächsten unmittelbaren Wirkungsprincipien der von den geschöpflichen Suppositis ausgehenden Thätigkeiten. Dieß steht zunächst auf dem Wege der Erfahrung fest,[1] und ergibt sich weiter indirect daraus, daß keine Accidenz irgend einer anderen Kategorie sich zu einem Actionsprincipe eignet, weder die Quantität,[2] noch die Relation,[3] noch die Actio[4] und Passio,[5] eben-

---

potest improportionem, sufficiens est per seipsam ad omnem hujusmodi effectum et actionem. Disp. 18, sect. 3.

[1] Omnes actiones, quae tendunt ad substantiam, fieri solent mediis qualitatibus, vel primis vel quae eminenter contineant primas. Actiones etiam vitales mediis qualitatibus fiunt; facultas etiam movendi localiter semper est aliqua potentia de praedicamento qualitatis, adeo ut etiam ad modum projectorum censeant philosophi necessarium esse impetum impressum, qui sit qualitas motiva. Ibid.

[2] Quantitas non est productiva alterius quantitatis, ut experientia probat. Et ratio est prima, quia quantitas sequitur materiam et ideo imitatur naturam ejus estque ad recipiendum et non ad agendum. Secundo, quia quantitas revera est per se producibilis de novo, imo juxta nostram sententiam neque concomitanter . . . sed solum fit, ut quantitas, quae prius erat unius rei, simul cum materia incipiat esse alterius; unde si addatur rei praexistenti, fit augmentatio vel propria vel impropria. Semper tamen fit illa mutatio praevia alteratione et generatione vel aggeneratione, cujus principium proximum est qualitas. Ibid.

[3] Relatio ex omnium sententia non est activa . . . Relationes creatae nullam rem addunt suo fundamento, unde non sunt activae nisi relatione illius, quod si illud non est activum, non est unde habeat efficientiam; illud autem nunquam invenietur activum, nisi quando est aliqua qualitas. Ibid.

[4] Actio non est vere ac proprie principium agendi; nam est ipsa causalitas agentis, et in hoc consistit ejus ratio; causalitas autem non est principium agendi sed est a principio quod supponit. Ibid.

[5] Actio et passio in re non distinquuntur actu sed tantum fundamentaliter, ubi actio passionem habet adjunctam; unde si actio non est principium agendi, multo minus passio. Ibid.

sowenig die Accidenzen des Ubi,[1] der Lage, der Zeit und des Habitus.[2]

Die Qualitäten gliedern sich als Actionsprincipien dem Bereiche der Causae efficientes ein und scheiden sich als solche mehr oder weniger von ihrem substanziellen Träger ab. Sie haben zwar wesentlich die Bedeutung von Instrumentalursachen; in strengem Sinne aber sind nur die Vitalpotenzen der Seele dafür zu nehmen,[3] nicht so die übrigen Accidenzen.[4] Die als Instrumentalursachen im eigentlichen Sinne wirksamen Potenzen sind ausschließlich als Wirkungen der Causa efficiens ihres Subjectes anzusehen, und fallen der Sache nach mit ihrem Subjecte als Passum zusammen, auch dann, wenn dieses Passum zum Objecte der Thätigkeit der activen Potenz wird, wie z. B. in der räumlichen Selbstbewegung des Engels. Nur soweit es sich um einen physischen Act handelt, z. B. Alteration oder Augmentation, tritt ein realer Unterschied der wirkenden Potenz vom Subjectum passum zu Tage.[5] Bei den rein immanenten seelischen Thätigkeiten fällt nicht nur die Unterscheidung zwischen Principium agendi und Principium recipiendi als zweier Principia ut quod weg, welche bei der räumlichen Selbstbewegung des Engels in Anwendung kommt, sondern selbst die Unterscheidung dieser beiden Prin-

---

[1] Si locus sumatur pro superficie continente, eadem ratione non est principium agendi qua neque quantitas . . . Si vero loquamur de ubi, prout est intrinseca praesentia seu motus locati, sic jam manifestum est, non esse principium alicujus actionis; et quidem interdum conditio agendi propter propinquitatem, non tamen est ratio seu principium agendi. Ibid.

[2] Situs in re non distiquitur ab ubi nisi aliqua denominatione, relatione aut figura. Habitus vero solum addit denominationem quamdam extrinsecam. Tempus autem et in universum duratio non est aliquid in re indistinctum a re quae durat, vel ad summum est modus, et ideo omnia ista formaliter. Ibid.

[3] Potentiae animae ad actiones vitales merito dici possunt instrumenta conjuncta animae, quatenus illi subordinantur sicut principali formae, ut sine actuali influxu et quasi motione illius suas operationes efficere non possint. Disp. 18, sect. 6.

[4] In aliis accidentibus, quae non ita pendent in sua actione a substantiali forma, multo minor ratio instrumenti reperitur respectu talium actionum; unde, quod ad rem attinet, verissime existimantur principia principalia talium actionum. Ibid.

[5] Omnis causa efficiens per motum physicum et actionem transeuntem distinquitur in re aliquo modo a materiali causa respicienti effectum. Disp. 18, sect. 7.

cipien als Principia ut quo,[1] wenigstens soweit es sich um Acte des Begehrens handelt.[2] Daran glaubt Suarez mit Duns Scotus den Thomisten gegenüber festhalten zu sollen.[3]

Eine weitere Frage ist, ob das geschöpfliche Agens als Causa efficiens in einem unmittelbaren Contacte mit dem Objecte stehen müsse, auf welches es wirken soll. Suarez erklärt die Wirkung des Agens für unmöglich, wenn das Object der Action durch ein Vacuum vom Agens geschieden ist; befindet sich statt des Vacuum ein reales Medium zwischen dem Agens und dem Objecte, so kann das Agens nur dann, wenn es das ganze reale Medium durchwirkt, das Object erreichen. Auch geistige Wesen und Potenzen müssen mit den Körpern, welche durch sie bewegt werden sollen, in unmittelbaren oder durch Zwischenkörper vermittelten Contact treten. Nicht minder ist die Einwirkung rein geistiger Wesen aufeinander als unmittelbarer Contact derselben anzusehen.[4]

Das Streben jeder Causa efficiens ist darauf gerichtet, das Object ihres Wirkens sich zu verähnlichen, setzt also eine vorausgehende Unähnlichkeit des Objectes mit der Causa efficiens voraus, so daß in Ermangelung einer derartigen Unähnlichkeit auch der

[1] Cum actio immanens non solum in eodem supposito, sed etiam in eadem potentia eliciente maneat, nihil vetat, quominus etiam in proximo principio quo agente et recipiente illam non inveniatur in re distinctio. Disp. 18, sect. 7.

[2] In actionibus cognoscendi semper aut fere semper distinquitur proximum principium agendi a principio recipiendi. Ratio est, quia ad efficiendum hanc actionem praeter facultatem vitalem requiritur species supplens vicem objecti et loco illius concurrens ad actum. Et ita principium agendi est potentia ut informata specie, principium autem recipiendi est sola potentia. Ibid.

[3] Omnes actus appetendi proxime procedunt ex ipsa naturali inclinatione talis appetitus. Ergo vel dicendum est, omnes actus hujus appetitus tribui generanti, quod est ridiculum, vel certe fatendum est eandem omnino potentiam per se ipsam esse principium proximum agendi et recipiendi talem actum. Nec video, quid incommodi inde sequatur, ut propter illud vitandum Soncinas, Javellus et alii tam scrupulose inquirant in omni potentia agente et recipiente aliquod comprincipium agendi et non recipiendi. Ibid.

[4] D. Thomas (Pot. qu. 6, art. 7 ad 12^{mum}) generaliter dicit, substantiam angeli debere conjungi rebus quas movet; non dixit corporibus, sed rebus, ut indicaret, doctrinam esse generalem. Disp. 18, sect. 8. Suarez hält an dieser Anschauungsweise fest gegen Thomas' selbsteigene Abweichungen von derselben an anderen Stellen, in welchen der Verkehr der reinen Geister unter einander als Actio in distans gefaßt wird.

Wirksamkeit einer Causa efficiens nicht Raum gegeben ist. Diese Unähnlichkeit beschränkt sich indeß darauf, daß Agens und Passum sich wie Habitus und Privatio, oder wie Actualität und Potenzialität zu einander verhalten; eine positive Contrarietät zwischen Agens und Passum kann aus besonderen natürlichen Gründen statthaben, ist aber keine unerläßliche Bedingung der Bethätigung der Causa efficiens. Bei der Wirksamkeit einer äquivoken Causa efficiens handelt es sich nicht um Erwirkung einer formellen Ähnlichkeit des Passum mit dem Agens, daher auch keine formelle Unähnlichkeit als Möglichkeitsbedingung der Wirksamkeit des Agens vorauszusetzen ist.[1] Die Contrarietät eines Passum kann die Wirksamkeit des Agens entweder völlig hindern, oder verzögert wenigstens das Durchgreifen derselben; alle nicht momentan eintretenden sondern erst in zeitlicher Aufeinanderfolge sich vollziehenden Wirkungen sind auf Rechnung des Widerstandes eines Passum contrarium zu setzen.

Die geschöpflichen Causae efficientes scheiden sich in naturnothwendig wirkende und freiwirkende. Im Wesen ersterer liegt es, daß sie beim Zusammentreffen der ihrer Bethätigung erforderlichen Bedingungen unausweichlich jene Wirkung setzen, zu deren Efficienz sie durch ihre Natur determinirt sind. Die Macht der Naturnothwendigkeit ist so groß, daß sie nur durch Gott gehemmt werden kann, ohne daß jedoch durch eine solche Hemmung die Wesensbeschaffenheit der naturnothwendig wirkenden Kräfte alterirt würde.[2] Zu den naturnothwendigen Causae efficientes gehören alle jene, welche ohne Denkorientirung thätig sind; auch die Äußerungen des

[1] Causa aequivoca non supponit in passo formalem dissimilitudinem i. e. carentiam illius formae secundum speciem quam in se habet, sed supponit dissimilitudinem inter passum, ut actioni supponitur et per actionem perficitur, et consequenter etiam supponit in passo carentiam illius similitudinis, quae inter formam aliquam formaliter sumtam et aliam quae eminenter continet illam intercedere potest. Disp. 18, sect. 9.

[2] Deus ipse non videtur posse facere, ut in sensu composito causa, quae natura sua necessario agit, ab agendo cesset, positis omnibus requisitis ad actionem, sed solum potest auferre aliquod ex requisitis, et ita simpliciter seu in sensu diviso potest facere, ut talis causa non operetur. Ut in dicto exemplo (trium puerorum Dan. c. 3) impedivit actionem ignis negando igni concursum suum i. e. non applicando virtutem suam ad operandum cum igne; hoc autem est unum ex praerequisitis, ut ignis agere possit. Disp. 19, sect. 1.

sinnlichen Begehrens sind dahin zu rechnen, weil ihr Theilhaben an der rationalen Denkorientirung in der Cogitativa kein wahrhaftes Theilhaben an der Ratio humana ist.

Das Wesen der freiwirkenden geschöpflichen Causa efficiens besteht im Unterschiede von jenem der nothwendig wirkenden darin, daß es bei Gegebensein aller zum Handeln und Wirken erforderlichen Bedingungen in ihrer Macht steht zu handeln oder nicht zu handeln. Nothwendige Prärequisite der freien geschöpflichen Willensäußerung sind die derselben vorausgehende und die dieselbe begleitende göttliche Willensäußerung. Es gehört zum Wesen der geschöpflichen Willensfreiheit, daß weder durch die eine noch durch die andere der beiden göttlichen Willensbewegungen das Vermögen des geschöpflichen Willens, eine bestimmte Handlung zu setzen oder zu unterlassen, aufgehoben werde. Die erste der beiden göttlichen Willensbewegungen ist Object der theologischen Erörterung; die Philosophie hat es mit der zweiten jener beiden göttlichen Thätigkeiten zu thun, mit der Concurrenz der göttlichen Thätigkeit zu jener des bereits activ gewordenen geschöpflichen Willens; da derselbe unabhängig von der göttlichen Concurrenz in Kraft seines selbsteigenen Wollens in Thätigkeit übergegangen ist, und die göttliche Concurrenz nur in Folge seines Activgewordenseins eintritt, so ist letztere lediglich als Correlat der willensfreien geschöpflichen Thätigkeit aufzufassen. Suarez ist hier darum zu thun, zu zeigen, daß die Nothwendigkeit der göttlichen Concurrenz zum menschlichen Thun die Freiheit desselben nicht aufhebt; er weiß sich hierin mit Anselm[1] und auch mit Thomas Eins. Er gibt den Thomisten

[1] Et hoc ipsum est, quod dixit Anselmus lib. de Concordia praesc. (in principio) et lib. II cur Deus homo capp. 17 et 18, necessitatem ex suppositione antecedente tollere libertatem, non vero ex suppositione consequente. Suppositionem antecedentem vocat omne id, quod nos diximus praerequisitum antecedenter, seu ex parte actus primi ad actum liberum; unde hanc suppositionem antecedentem ipse vocat causam rei, et ideo si ex tali suppositione necessario sequitur actus, tollitur libertas, de cujus ratione est ut cum omnibus illis praerequisitis maneat potentia integra ad agendum et non agendum etiam in sensu composito respectu talium conditionum antecedentium. Suppositionem autem consequentum vocat omnem illam, quae includit ipsammet actionem creaturae, quia jam supponit usum liberum. Unde necessitas ex illa non potest ipsum liberum usum auferre, quia non est necessitas rei sed illationis tantum, ut D. Thomas dixit Ver. qu. 24, art. 1 ad 13^{tium}. Disp. 19, sect. 4.

den von denselben gegen Duns Scotus vertheidigten Satz zu, daß eine geschöpfliche Willensfreiheit auch unter Voraussetzung eines naturnothwendigen Wirkens Gottes denkbar wäre, vorausgesetzt jedoch, wie Suarez beifügt, daß die naturnothwendige Causalität Gottes sich innerhalb jener Schranken hielte, deren Überschreitung die geschöpfliche freie Selbstbethätigung erdrücken würde. Die Nichtbeachtung dessen erkläre sich aus einer fehlerhaften ungenügenden Auffassung des Begriffes der menschlichen Willensfreiheit von Seite der genannten Theologen, welche einzig das Verhältniß der Willenspotenz zum Objecte der Handlung in's Auge fassen.[1]

Suarez ist bemüht, die Wahlfreiheit des menschlichen Willens auch gegen jede psychologische Determination sicher zu stellen. Er erklärt deßhalb, daß das Liberum arbitrium nicht in irgend einem Actus oder Habitus bestehe, sondern lediglich Potenz sei, welche durch nichts ihrer Selbstbethätigung Vorausgehendes, sei es von Seite des Intellectes oder des Willens, determinirt werden könne. Man hat wol zuzugeben, daß der pflichtwidrigen Selbstentscheidung jederzeit ein fehlerhaftes Urtheil des Intellectes vorausgehe; dieses Urtheil ist jedoch bereits von einer ungehörigen Willensstimmung beeinflußt, der Irrthum des Intellectes somit ein selbstverschuldeter freiwilliger Irrthum. Die das Wesen des wahlfreien menschlichen Willens charakterisirende Libertas indifferentiae ist sowol in Bezug auf das Exercitium actus als auch in Bezug auf alle besonderen Strebeziele des das Gute im Allgemeinen natürlicher Weise begehrenden Willens vorhanden. Das natürliche Begehren des Guten im Allgemeinen oder des Guten als solchen ist allerdings der Libertas indifferentiae entrückt, ohne daß es deßhalb ein unfreies blindes Wollen wäre; denn es ist mit dem rationalen Gedanken des Guten verknüpft und durch diese seine Rationalität der blinden Naturnothwendigkeit entrückt. Die Meinung einiger Nominalisten (Occam, Biel u. A.), daß die Wahlfreiheit im Momente des wirklichen Handelns untergehe, wird von Suarez verworfen.[2] Gregor von Rimini lehnt

[1] Opinantur (quidam Thomistae) ad liberam actionem creaturae satis esse, quod per facultatem ex se liberam operetur et quod ab objecto non necessario trahatur seu ad unum determinetur. Hoc vero fundamentum falsum est et magnam praebet occasionem errandi in hac materia. Ibid.

[2] Si voluntas in instanti, quo elicit actum, non libere procedit in actum, nunquam antea fuit libera in ordine ad illum actum, quia tantum fuit libera

zwar diese Ansicht ab, verfällt aber in einen Irrthum anderer Art, der mit dem von ihm verworfenen Irrthum große Ähnlichkeit hat.[1]

Durch das Vorhandensein wahlfreier geschöpflicher Willen wird eine bestimmte Art von Contingenz des Geschehens involvirt, welche ohne das Vorhandensein derselben im Weltdasein nicht statthaben würde. Nicht als ob der Begriff des contingenten Geschehens als eines Mittleren zwischen absolut Nothwendigem und Unmöglichem einzig auf das Thun der wahlfreien geschöpflichen Potenzen seine Anwendung fände; ein absolut nothwendiges Geschehen im geschöpflichen Weltdasein ist schon durch die Beziehung desselben zur Causa prima ausgeschlossen, von deren Concurrenz zum Wirken der geschöpflichen Potenzen die Wirksamkeiten derselben abhängen, weil in Ermangelung dieser Concurrenz die geschöpflichen Potenzen nicht wirken könnten. Aber auch abgesehen von der Concurrenz der Causa prima kann im Bereiche der naturnothwendig wirkenden Potenzen ein contingentes Geschehen statthaben, weil die naturnothwendigen Wirkungen der reinen Naturkräfte nur beim Zusammentreffen aller zum Eintritte seiner Wirkungen erforderlichen Bedingungen statthaben. Allerdings trägt auch das Nichteintreten jener Wirkungen den Charakter einer Naturnothwendigkeit an sich; und hiedurch unterscheidet sich die im Bereiche des reinen Naturdaseins statthabende Contingenz von jener im Wirkungsbereiche der wahlfreien geschöpflichen Causalitäten, welche mit jener Naturnothwendigkeit nicht behaftet ist.

Die Causae proximae sind nicht bloß in ihrem Wirken, sondern auch in ihrem Bestande von der Causa prima abhängig, und hätten ohne creative Setzung niemals in's Dasein eintreten können. Dieß läßt sich auf inductivem Wege erweisen, indem gezeigt wird, daß weder die irdische und

---

per respectum ad illud instans in quo erat libere effectura talem actum. Item, si illo instante non libere sed necessario habet actum, pari ratione toto tempore praecedente, quo actu caruit, non libere sed necessario caruit, et eadem ratio erit de tempore futuro; ergo revera nunquam est usus libertatis. Disp. 19, sect. 9.

[1] Addit Gregorius, facta suppositione quod voluntus elicuit actum, non solum non posse pro eodem instanti illum deserere, verum etiam neque in tempore immediate sequente, quia existimat repugnare actum desinere in eodem tempore in quo incipit esse. Sed neque in Theologia neque in Philosophia habet haec sententia fundamentum. Non enim repugnat rem quae fit, pro unico tantem instanti durare; nam potest idem instans esse prinum et ultimum esse rei. Ibid.

himmlische Körperwelt, noch auch die geistigen Wesen ohne Creation in's Dasein treten konnten. Die Gebilde der irdischen Körperwelt sind lauter corruptible Individuen; die Elementarkörper sind zwar nicht in absolutem Sinne corruptibel, aber doch in absolutem Sinne generabel, und müssen demnach entweder aus Nichts oder aus einer Materie hervorgebracht worden sein. Die Materie, aus welcher sie hervorgebracht worden sind, kann das Sein nicht aus sich selber haben, weil sie überhaupt natürlicher Weise aus sich selber gar nicht bestehen kann, sondern nur in Verbindung mit einer Form; sie müßte also, wenn sie nicht geschaffen worden wäre, seit ewig in Verbindung mit einer Form bestanden haben, hätte aber in Folge dessen nicht Subject der irdischen Generations- und Corruptionspresse sein können. In ähnlicher Weise läßt sich von der Materie der ingenerablen und incorruptiblen Himmelskörper sagen, daß sie, wenn sie vor Entstehung der Himmelskörper bereits als geformte bestanden hätte, nicht Materie der Himmelskörper hätte werden können, die nicht als unentstandene angesehen werden können, da Wesen höheren Ranges, wie der Mensch, nicht unentstanden sind, und die teleologische Beziehung der himmlischen Körperwelt auf die Erhaltung der irdischen Dinge augenscheinlich auf eine gemeinsame Wirkungsursache der himmlischen und irdischen Körperwelt hinweist. In Bezug auf die geistigen Existenzen genügt es, darauf hinzuweisen, daß es nur Ein Ens improductum geben könne, somit die vielen außer Gott bestehenden Geistwesen Entia producta sein müssen. Alles, was nicht aus der Materie herausgebildet ist, muß durch Creation entstanden sein; somit müssen die Materia prima und die endlichen Geistwesen durch Creation in's Dasein gesetzt sein.

Die Schaffensthätigkeit setzt ein unendliches Wirkungsvermögen voraus, und kann deßhalb nur von Gott ausgeübt werden. So richtig dieser Satz an sich ist, unterliegt doch die demonstrative Erweisung desselben großen Schwierigkeiten; er ist vom Standpuncte des Glaubens gewiß, aber nicht philosophisch evident.[1] Das Wesen des Schaffens besteht in der Hervorbringung des Seins einer Creatur; es läßt sich aber nicht mit zwingenden Gründen erweisen, daß das Vermögen, etwas noch nicht Seiendes seiend zu machen, ausschließlich nur Gott zukommen sollte. Wir werden nicht irren, wenn wir dafürhalten, daß

[1] Disp. 20, sect. 2.

die philosophischen Bedenken des Suarez bezüglich dieses Punctes ihren Grund in seiner öfter erwähnten Abschwächung des metaphysischen Seinsbegriffes haben. Stünde ihm im voraus fest, daß die absolute Seinsrealität eben nur Gott selber ist, so würde er auch nicht zweifeln können, daß alles außer Gott Seiende, so weit es wirklich ist, durch Gott gesetzt sein müsse. Darum müssen alle geistigen Existenzen unmittelbar durch Gott gesetzt sein; die einzelnen sinnlichen Existenzen, welche den Grund ihres Lebens nicht in sich tragen sondern aus dem allgemeinen Grunde des Naturdaseins herausgesetzt sind, brauchen auch nicht unmittelbar durch Gott geschaffen zu werden; es genügt, daß der allgemeine Naturgrund unmittelbar durch eine schöpferische Causalität Gottes gesetzt sei, alles Übrige aber, was aus diesem Naturgrunde sich herausfetzt, geht aus demselben in der Macht der dem Naturdasein immanenten gestaltungsmächtigen Idee hervor. Da nun die gestaltungsmächtige Idee der in den Stoff oder in das sinnliche Naturdasein projicirte göttliche Schöpfergedanke und Schöpferwille ist, so concurrirt Gott allerdings auch bei der Hervorbringung aller einzelnen sinnlichen Existenzen; eine Entstehung derselben ohne diese göttliche Concurrenz ist undenkbar. Suarez verlangt demnach das Unmögliche, wenn er fordert, daß zum vollen Erweise der Ausschließlichkeit des Besitzes der göttlichen Schöpfermacht gezeigt werden müßte, daß eine creatürliche Potenz ohne göttliche Mitwirkung nichts Reales hervorbringen könne. Und umgekehrt folgt aus der Mitwirkung der Creatur mit dem schöpferischen göttlichen Thun nicht, daß die Ursache des Realseins des durch geschöpfliche Mitthätigkeit hervorgebrachten Seienden nicht ausschließlich auf Gott zurückzuführen sei. Man kann sonach die Mitwirkung der creatürlichen Potenz mit der göttlichen Schöpferthätigkeit nur in übertragenem Sinne als ein Schaffen oder Mitschaffen bezeichnen; dieses Mitschaffen ist aber ideell dadurch gefordert, daß nur die höchsten und größten Dinge ausschließlich durch Gott allein gewirkt sein können, und die Causa prima nicht zum untergeordneten Range einer Causa secunda herabgedrückt werden darf. Eine unmittelbare göttliche Concurrenz hat in allen creatürlichen Actionen statt, eine Concurrenz zu realen geschöpflichen Productionen aber in der sinnlichen Erscheinungswelt, weil es nur in dieser ein reales Produciren gibt, während alle productive Thätigkeit im geistigen Schöpfungsbereiche ideeller Natur ist. Dadurch ist die Verleihung einer Schöpferthätigkeit im eigentlichen Sinne des

Wortes an geistige Wesen der Natur der Sache nach ausgeschlossen; um so weniger kann von einer Verleihung derselben an sinnliche Wesen und Potenzen die Rede sein. Das reale Produciren im Bereiche der Sinnenwelt vollzieht sich durchwegs in der Form der Theilung und Entsonderung; im Aufsteigen zur höheren Thätigkeit des Zusammenfassens und Sichinsichselber-Sammelns geht das Produciren in Acte rein formaler Natur über, welche den Übergang zur ideellen Productionsweise der geistigen Substanzen darstellen.

Suarez' Bedenken gegen die strenge Erweisbarkeit der Ausschließlichkeit des göttlichen Besitzes der Schöpfermacht gelten vornehmlich der in der Summa theologica 1 qu. 45, art. 5 enthaltenen Beweisführung, welche darauf gestützt ist, daß das Esse als solches nur eine Wirkung der Causa universalissima sein könne. Er weist zwar die Einwendungen des Duns Scotus gegen diese Beweisführung zurück, erklärt aber zugleich, daß aus ihr das zu Beweisende, nämlich die Ausschließlichkeit des Besitzes der göttlichen Schöpfermacht nicht folge, sondern nur die Ausdehnung der göttlichen Schöpfermacht auf alles Erschaffbare, während die immerhin denkbare Participation creatürlicher Wesen und Potenzen an der Schöpfermacht nur auf ein gewisses Genus oder auf eine gewisse Species des Erschaffbaren oder auf die creative Hervorbringung individueller Existenzen sich erstrecken könne. Wir bemerkten bereits, daß diese Art von Production nicht unter den Begriff der Schöpferthätigkeit falle. Suarez gibt dieß freilich nicht zu; er meint, wenn ein geschöpfliches Wesen ein anderes ihm ähnliches derart hervorbringe, daß in dem Hervorgebrachten die ganze Natur des Hervorbringenden wiedergesetzt sei, so sei dieß thatsächlich ein Hervorgebrachtsein secundum totam entitatem — nur nicht, haben wir hinzuzufügen, ein Hervorgebrachtsein aus Nichts, sondern eine lebendige Selbsthervorbringung des Hervorbringenden durch die wirkenden Kräfte der Natur aus einem hiefür vorbereiteten Stoffe. Daß ein rein geistiges Wesen in dieser Weise sich selbst wiederhervorbringen könnte, ist schlechthin undenkbar; und Suarez kann von der Denkmöglichkeit einer solchen Hervorbringung nur deßhalb sprechen, weil ihm der speculative concret determinirte Begriff der geschöpflichen Existenzen fehlt. Er reflectirt nur auf die Speciesbegriffe der geschöpflichen Existenzen, und sucht zu zeigen, daß ohne Zuhilfenahme eines Individuationsprincipes eine Selbstvermehrung, wie des Menschen,

so auch des Engels sich denken lasse.[1] Sofern nun eben das Vorhandensein eines Individuationsprincipes eine die geschöpfliche Productionskraft von der göttlichen Schöpfermacht unterscheidende Einschränkung in sich schließen würde, zufolge welcher das geschöpfliche Produciren nicht Schaffen genannt werden könnte, wäre füglich dem Engel das Schöpfervermögen nicht abzusprechen. Suarez' Bemerkung, daß zur Production eines singulären Engelwesens kein in vorhinein schon vorhandenes Individuationsprincip nöthig sei, war durch eine Äußerung bei Thomas[2] veranlaßt, welche darauf hinausgeht, ersichtlich zu machen, daß die in der Hervorbringung materieller Existenzen als Principium individuationis mitwirkende Materie nicht zur Production immaterieller Existenzen concurriren könne, somit das für eine geschöpfliche Wesenheit unerläßliche Vehikel einer substanziellen Production bei der Hervorbringung eines Engelwesens hinwegfalle, dieses somit ausschließlich nur durch Gott in's Dasein gerufen werden könne. Suarez seinerseits behauptet, daß zu keiner geschöpflichen Production was immer für einer Art ein Individuationsprincip als Praesuppositum erfordert werde,[3] somit das Vorhandensein eines solchen Praesuppositum keine specifische Bedingung des substanziellen Producirens der geschöpflichen Causalitäten sein könne.

Keine Creatur ist von Natur aus dazu geeignet, der göttlichen Schaffensthätigkeit als werkzeugliche Ursache zu dienen. Die den Creaturen connaturalen activen Potenzen werkzeuglicher Art sind als

---

[1] Verum est, quod qui participat aliquam naturam, non facit illam absolute existere, sed est causa quod sit in hoc individuo aut in hoc ente; non recte tamen inde infertur, praesupponi ad actionem, per quam fit tale individuum vel tale ens, aliquod principium individuans; non potest tota res cum suo principio individuante per illam actionem fieri. Cum enim natura specifica fieri dicitur in individuo vel applicari ad individuum, non est fingendum, quod una res, quae fit, applicetur praeexistenti, sed solum dicitur applicari, quia in uno individuo fit, et non in sua abstractione .... Sic igitur, quamvis unus angelus crearet sibi similem in natura, applicando suam specificam naturam ad tale individuum, non oporteret ut ad suam actionem supponeret principium aliquod individuans alium angelum, sed quod illud simul produceret. L. c.

[2] Vgl. 1 qu. 45, art. 5 ad 1^mum: Qui participat aliquam naturam, non potest absolute illam producere, sed applicando illam ad aliquid seu ad hoc.

[3] Principium individuans in singulis naturis nihil aliud est, quam ipsamet entitas naturae si sit simplex, vel principia, quibus constituitur, si sit composita. Disp. 20, sect. 2.

bloße Potenzen nicht zu einem dispositiven Mitantheile an den causativen Productionen der Schaffensthätigkeit befähiget;[1] den principalen Causis secundis kommt wol eine dispositive Wirkung zu, die jedoch an sich in keinem proportionirten Verhältniß zu der auf die Hervorbringung aus Nichts abzielenden creativen Thätigkeit steht. Sie kann indeß von Gott derart gesteigert werden, daß sie zur Hervorbringung von Wirkungen, die außer ihrem natürlichen Vermögen liegen, fähig wird. In diesem Sinne läßt sich dann allerdings sagen, daß Gott sich einer Creatur als Instrumentes zur Hervorbringung einer anderen Natur bedienen könne, was von den Thomisten unnöthiger Weise in Abrede gestellt wird. Gegen die Einrede, daß zur Wahrung der absoluten Erhabenheit Gottes über der Creatur unter den göttlichen Actionen ad extra mindestens die creative Thätigkeit als incommunicabel zu gelten habe, ist zu erinnern, daß die creative Thätigkeit nicht die erhabenste der göttlichen Thätigkeiten sei, sondern sicherlich von der Incarnationsthat und von den Wundern der Gnade überragt werde; ferner liegt darin, daß Gott auch mittelst creatürlicher Potenzen schöpferisch wirken könne, keine Beschränkung seines Machtvermögens, sondern vielmehr eine Erweiterung desselben.

Auch bezüglich der Frage, ob die Creation als Actio mit dem göttlichen oder creatürlichen Sein zusammenfalle,[2] nimmt Suarez gegen die Thomisten Stellung, und tritt auf die Seite Jener, welche sie als einen Modus der geschöpflichen Dinge ansehen, hält jedoch diese Grundauffassung einer genaueren Begränzung für bedürftig. Die Creation fällt unter den allgemeinen Gesichtspunct einer Dependenz, welche sachlich mit dem Terminus creationis zusammenfällt, aber doch wieder insofern eine von diesem Terminus oder dem Producte der creativen Thätigkeit unterschiedene Entität ist, als sie auf das Werden der Creatur Bezug hat. Suarez betont diesen Unterschied gegenüber den Nominalisten, welche gemeinhin die Action nicht als

---

[1] Modus connaturalis agendi debet esse proportionatus modo essendi formae, sive agat ut virtus principalis sive ut instrumentaria, quia utroque modo actio consequitur ipsum esse naturale formae; sed modus essendi cum independentia a subjecto non potest esse connaturalis accidenti, ergo nec modus agendi ex nullo subjecto potest esse illi connaturalis; ergo non potest accidens esse virtus natura sua instituta ad sic operandum etiam per modum instrumenti. Disp. 20, sect. 3.

[2] Vgl. Bd. III, S. 94 f.; siehe auch Bd. II, S. 513.

Mittleres zwischen Ursache und Wirkung gelten lassen; er sucht den Thomisten gegenüber zu zeigen, daß die Creation als ein solches vom göttlichen Sein unterschiedenes Mittleres nicht den Begriff einer Mutation in sich schließe, welche die Thomisten vom Begriffe der Creatio ferne gehalten wissen wollen. Eine Mutation in eigentlichem Sinne kann nur an einem Objecte vor sich gehen, welches bereits existirt, nicht aber an einer Res fienda. Auf der Unterscheidung der Creatio vom göttlichen Sein besteht aber Suarez aus dem Grunde, weil die Wirksamkeit der nach Außen thätigen Macht Gottes nicht gleich dem Intellecte und Willen dem göttlichen Sein formaliter immanent ist.[1] Durch das Festhalten am Begriffe der Creatio als eines Mittleren zwischen Ursache und Product derselben will sich Suarez zugleich auch die Aufweisung einer Doppelseitigkeit im Begriffe der Creation als Creatio activa und Creatio passiva ermöglichen.[2] Ganz und vollkommen zeigt er sich aber mit Thomas und den Thomisten in der Denkbarkeit eines göttlichen Schaffens von Ewigkeit her einverstanden, und bestreitet demzufolge, daß die Novitas essendi ein wesentliches Merkmal des Begriffes der Schöpfung sei; nicht nur die unvergänglichen, sondern auch die vergänglichen Dinge können widerspruchlos von Ewigkeit her geschaffen und in unvergänglicher Dauer erhalten gedacht werden.[3]

---

[1] Actus voluntatis Dei non est ipsa actio quae ad extra agit, cum solum sit applicatio potentiae executivae ad agendum. . . Respectus autem rationis qui intelligitur addi libero actui voluntatis Dei ut volentis rem, quam ad extra producit, non potest habere rationem actionis realis, cum ille nihil sit, hoc autem sit vera et realis productio, a qua Deus denominatur factor coeli et terrae. Et eadem ratio applicari potest ad intellectum etiam, si in eo ponatur executiva potentia. Disp. 20, sect. 4.

[2] Haec dependentia non habet veram rationem mutationis, habet tamen veram rationem viae seu fieri creaturae, et sic appellatur creatia passiva; habet etiam veram rationem emanationis a Deo, et quatenus ab ipso est, vere ac proprie dici potest actio ipsius Dei formaliter transiens, qua producit creaturam. Ibid.

[3] Censeo res corruptibiles etiam posse infinito tempore durare suae naturae relictas, si absit contrarium agens, vel ita sit affectum seu dispositum, ut in eas agere non possit, quia nulla res se ipsam interimit, per se loquendo. Si autem res corruptibiles ab aeterno crearentur, nihil possent ex aeternitate pati a contrariis agentibus, quia nihil possent pati per motum successivum, quem repugnat esse ex aeternitate. Disp. 20, sect. 5.

Der Begriff der Erhaltung der Dinge ist mit jenem des Schaffens auf's engste verbunden; die göttliche Erhaltung der Dinge ist nichts anderes als die Perpetuirung des göttlichen Krafteinflusses, durch welchen ein Ding seiend gemacht wird. Die Erhaltung ist von der Erschaffung nur im subjectiven Denken unterschieden, wenn Beide durch dasselbe Agens und unter Concurrenz oder Abwesenheit derselben Materialursache statthaben; ein formeller Unterschied hat aber zwischen beiden auch dann nicht statt, wenn sie wegen Diversität der Causa efficiens oder Causa materialis auseinandertreten, welches Auseinandertreten aber nicht in der natürlichen Ordnung der Dinge, sondern nur in Kraft eines Wunders statthaben kann;[1] der Unterschied zwischen schaffender und erhaltender Thätigkeit ist indeß dann nicht ein formaler, sondern ein materialer Unterschied d. h. er betrifft nicht den Wirkenden, sondern bloß das Object der Wirkung. Die Erhaltung eines Dinges in seinem substantiellen Sein wird einzig durch Gott gewirkt; die Accidenzen sind in Bezug auf ihre Erhaltung nicht von ihren univoken Ursachen,[2] und auch nicht immer von ihren äquivoken Ursachen abhängig; einige aber hängen sowol in Bezug auf ihr Entstehen als auch auf ihr Bestehen von ihren geschöpflichen äquivoken Ursachen ab. Die Gründe dieser Abhängigkeit müssen auf dem Wege der naturphilosophischen oder physikalischen Untersuchung aus der inneren Beschaffenheit der Accidenzen eruirt werden. Suarez deutet an, daß auf diesem Gebiete noch Vieles zu thun übrig sei, und daß es nicht genüge, sich an gelegentliche Aussprüche bei Thomas zu halten, welchen die Absicht einer allseitigen und erschöpfenden Erklärung der Sache ferne liege.

---

[1] In mysterio eucharistiae quantitas conservatur eadem numero et in materia panis et separata a pane; et ideo alia actione fuit producta ex materia panis, alia conservatur separata. Et ratio est, quia prior actio fuit eductio de potentia materiae vel concreatio cum materia aut comproductio cum pane, posterior vero actio est ex nulla subjecto et in re idem quod creatio, solum non ita appellatur, quia res illa jam existebat. Dist. 21, sect. 2.

[2] Calor non postulat fieri et recipere esse ab alio calore ratione sui esse praecise considerati, quia nullo forma quae per se fieri potest ab agente univoco, dicit per se independentiam ab alio ex vi sui esse, sed solum quoad fieri intercedit haec dependentia ex ordine naturalium causarum, qui non extenditur ad omnium rerum conservationem. Disp. 21, sect. 3.

Die göttliche Erhaltungsthätigkeit schließt weiter auch die Mitwirkung Gottes zu den Actionen der Creaturen in sich,[1] so zwar, daß die Läugnung der göttlichen Mitwirkungsthätigkeit auch eine Läugnung der göttlichen Erhaltungsthätigkeit involviren würde.[2] Suarez faßt das göttliche Mitwirken nach Analogie des Schaffens, bestimmt es sonach im Gegensatze zu den Thomisten, die es als ein Aliquid per modum principii fassen, als ein Aliquid per modum actionis;[3] so richtig es auch an sich sei, daß die geschöpflichen Ursachen in Kraft der ersten Ursache handeln, müsse doch die göttliche Mitwirkungsthätigkeit wesentlich als Excitation der geschöpflichen Causalität gefaßt werden, setze sonach das Vorhandensein derselben voraus, während es nach der Ansicht der Thomisten den Anschein hat, als ob die geschöpfliche Potenz durch die zum Princip der Thätigkeit derselben sich machende Causa prima erst zur Causalität gemacht werden sollte.[4] Die göttliche Mitwirkungsthätigkeit hat nicht die Causa secunda, sondern die Thätigkeit derselben zu ihrem Subjecte, und ist zufolge des bis auf das Einzelne sich erstreckenden göttlichen Vorherwissens der Thätigkeit der Causa secunda derart angepaßt, daß nichts Anderes als das von Gott vorausgewußte und gewollte Geschehen statthaben kann. Hiebei ist aber der Unterschied zwischen der Anpassung der göttlichen Mitwirkungsthätigkeit an die Actionen der naturnothwendig wirkenden, und an jene der frei wirkenden geschöpflichen Causae

---

[1] Si causa pendet a Deo in esse, ergo et effectus, quia utrumque est ens per participationem; ergo sicut causa pendet in instanti quo agit, ita effectus in instanti quo fit, quia etiam in eo instanti utrumque est ens per participationem; ergo omnis effectus causae secundae pendet a Deo in fieri, et consequenter causa secunda nihil potest facere sine concursu Dei. Disp. 22, sect. 1.

[2] Alias sequitur, quod interdum neque mediate res pendeat in conservari a Deo; nam si calor ab igne productus a Deo solum pendet mediate igne producente, cessante ignis actione jam nullo modo pendebit. Ibid.

[3] Concursus primae causae quod praeter id, quod est per modum actionis, non includit ex extrinseca necessitate aliquid de novo inditum ipsi causae secundae, quod sit principium actionis ejus vel conditio ad illam necessaria. Disp. 22, sect. 2.

[4] Ad universalem influxum primae causae solum spectat, ut omnis actio causae secundae procedat a voluntate et potentia ipsius primae causae, non vero, quod procedat per aliam actionem externam, sed potest procedere per se ipsam immediate a voluntate seu potentia Dei. Unde quando actio creaturae dicitur pendere ex influxu vel concursu Dei, vel sumitur concursus pro

secundae im Auge zu behalten; während die naturnothwendig wirkenden Causae secundae in Kraft der göttlichen Concurrenz nur einen bestimmten Act und keinen anderen causiren können und diesen causiren müssen, läßt die göttliche Concurrenz zum Wirken der freithätigen Kräfte die Möglichkeit des Nichthandelns derselben und des Gebrauches der göttlichen Mitwirkung zu Acten verschiedener Art offen; das durch die göttliche Concurrenz ermöglichte active Wollen kann sich in vielfältiger Weise determiniren, was keineswegs gegen die Absolutheit des göttlichen Wollens streitet, und gegen dieselbe nicht streiten kann, da das Vorhandensein freithätiger geschöpflicher Kräfte selber auch ein Act des absoluten göttlichen Willens ist.

In Bezug auf die letzte der vier Hauptursachen, auf die Causa finalis, handelt es sich vor Allem darum, die eigentliche Art der Causalität der Zweckursache festzustellen, ferner zu ermitteln, welchen Objecten es specifisch zukomme, als Causae finales wirksam zu sein. Es gehört zum Wesen der Causa finalis, eine Zugkraft als Begehrenswerthes auszuüben; Gegenstand des Begehrens kann aber nur ein erkanntes Gut sein, daher die Kenntniß des Zweckes eine wesentliche Bedingung der Hinwendung und Bewegung eines von der Zweckursache angezogenen Agens zum Objecte des Begehrens ist. Als Mittler des Zuges ist aber die Erkenntniß nicht die formale Ursache des Zuges, der vielmehr sachlich in der Beschaffenheit des begehrten Gutes begründet ist. Daher können auch rein physische Agentien von einer Zweckursache in Bewegung gesetzt werden; die ihnen fehlende Erkenntniß wird durch das Denken der Causa prima supplirt, in deren Dienste sie auf bestimmte Zwecke gerichtet sind. Ihr Wirken ist ein von Gott gewollter Zweck, woraus zugleich auch hervorgeht, daß Gott ein Geschehen außer ihm zum Zwecke seines Handelns machen kann. Die Möglichkeit dessen erklärt sich aus dem von den Thomisten nicht erkannten und zugegebenen Unterschiede der göttlichen Action nach Außen vom göttlichen Sein[1] — ein Unterschied, dessen

immanente et interno actu quatenus influit in actionem externam, vel locutio non debet sumi transitive (ut ita dicam) nisi secundum rationem. Disp. 22, sect. 3.

[1] Actio Dei transiens non est Deus nec in Deo sed in creatura, et ideo habere potest causam finalem et ordinari in finem. Atque ita, licet Deus non habeat finem sui esse, habet tamen finem suae actionis transeuntis; qui si sit finis proximus, esse potest aliquid extra Deum. Agit enim Deus ad

Bedeutung uns oben in Suarez' Lehre von der göttlichen Schaffens- und Erhaltungsthätigkeit entgegentrat. So richtig es auch ist, daß Gott der absolute Zweck aller Creaturen sei und Gott sich selber als solchen denken müsse, so folgt daraus doch nicht, daß Gott nicht auch Zwecke seines Thuns außer sich selber haben könne. Ein solcher Zweck ist die Mittheilung seiner Vollkommenheit an die von ihm in ihrem Wirken beeinflußten Creaturen; er geht in dieser activen Beeinflussung desselben aus sich selbst heraus, und macht die Strebezwecke der Creaturen zu seinen eigenen Zwecken. Suarez glaubt durch Betonung dessen eine unverkennbare Lücke in der herkömmlichen Behandlung der Lehre von den Zweckbeziehungen der geschöpflichen Dinge auszufüllen, und die Lehre von den nächsten Zwecken derselben mit jener vom höchsten Zwecke derselben innerlich zu verknüpfen.[1]

Diese Anschauungsweise involvirt eine indirecte Ablehnung der Idee vom göttlichen Sein als absoluter Urform der geschöflichen Dinge; von einer directen Ablehnung derselben kann bei Suarez nicht gesprochen werden, da er jene Idee nur in der unentwickelten Form einer Abhängigkeit des göttlichen Denkens von rein objectiven d. i. für das göttliche Denken einfach gegebenen Concepten der geschöpflichen

---

extra ut se communicet, quae communicatio aliquid est extra Deum, et in universum actio dici potest ordinari in terminum ut in suum finem. Si vero sit sermo de fine ultimo, est ipsemet Deus, non quia intendat aliquod commodum vel bonum sibi acquirere, sed quia agit propter suam bonitatem communicandam et manifestandam. Et hanc sententiam bene declarat Durandus 2 dist. 1, qu. 6, quamvis nonnulla admisceat, quae vera non sunt. Disp. 23, sect. 9.

[1] Invenio frequenter a theologis dictum, Deum esse finem ultimum creaturarum omnium, ita ut omnes in actionibus suis illum assequi intendant, unaquaeque justa captum suum. Nullus tamen, quod ego viderim, satis declarat propriam dependentiam finium proximorum in causando intra proprium genus neque modum influxus, quem ultimus finis habet simul cum proximis seu particularibus. Quin potius ita tandem declarant illam rationem ultimi finis, ut solum remotum concursum ad motiones proximorum finium ei tribuere videantur. Nam de agente proximo ex proposito v. g. homine dicunt, solum operari propter finem ultimum in omnibus actionibus suis, quia operatur propter bonum aliquod, quod non habet vim movendi finaliter, nisi quatenus est quaedam participatio summi boni; de inferioribus vero agentibus dicunt, solum intendere ultimum finem, in quantum intendunt aliquam repraesentationem seu participationem bonitatis ejus, per quae omnia non declaratur, nisi remota causalitas ultimi finis. Disp. 24, sect. 2.

Dinge kennt und berücksichtiget. Daß diese objective Gegebenheit sich in der Idee des göttlichen Seins als der absoluten Totalität des Seienden von selber aufhebt, und damit die auf die objective Gegebenheit der Concepte gestützten Einwendungen entfallen, sei hier nur vorübergehend erwähnt. Suarez weiß allerdings, daß die Thomisten die Annahme einer objectiven Gegebenheit der Concepte der creatürlichen Dinge für das göttliche Denken dadurch zu beseitigen trachten, daß sie die göttliche Essenz als das von den Creaturen vielfältigst nachahmbare Sein zum primären Objecte des göttlichen Erkennens machen. Dieß reicht jedoch nach seiner Ansicht nicht aus, die Idee von Gott als absoluter Urform der Dinge kenntlich zu machen, weil die geschöpflichen Dinge im göttlichen Sein nicht formaliter, sondern nur virtualiter und eminenter enthalten seien.[1] Nach unserem Dafürhalten schließt das virtualiter und eminenter Enthaltensein das formaliter Enthaltensein nicht schlechthin aus, sondern involvirt nur einen höchstgesteigerten Grad desselben, zufolge dessen das Vollkommene am creatürlichen Sein mit Wegfall des Unvollkommenen an demselben in Gott urhaft vorhanden ist. Gott kann die absolute Totalität des Seienden nur als absolute Selbstigkeit sein, und alle geschöpflichen Nachbildungen des göttlichen Seins können nur Diversificationen eines relativen und begränzten Theilhabens an der absoluten Selbstigkeit des göttlichen Seins sein; die zwei Grunddiversificationen dieses relativen und begränzten Theilhabens sind die rein geistigen Existenzen auf der einen, die rein sinnliche Naturwirklichkeit auf der anderen Seite, erstere als Darstellung des höchsten, letztere als Darstellung des niedersten Grades geschöpflicher Selbstigkeit, welcher, soweit es sich um die irdische Naturwelt handelt, erst im Menschen einen reellen Halt erlangt. Richtig ist, daß Gott, wie Suarez urgirt, nur als Denkender die geschöpflichen Existenzen urbilden könne, aber nicht deshalb, weil er nur als Denkender die urbildlichen Concepte der Dinge formiren kann, sondern weil er als absoluter Geist die absolute urbildliche Wirklichkeit alles Seienden und Seinsmöglichen

[1] Essentia divina, si consideretur prius ratione quam sit cognoscens vel cognita a se, non potest intelligi ut exemplar creaturarum secundum proprias rationes earum, quia licet eminenti virtute contineat illas, non tamen formaliter ullo modo eas continet aut refert; sicut lux solis, licet eminenter contineat calorem, non dici potest idea caloris, quia secundum se neque formaliter neque repraesentative exprimit calorem. Disp. 25, sect. 1.

ist. Die von ihm urgebildeten geschöpflichen Existenzen müssen sonach entweder wirklich denkende Substanzen sein, oder es muß ihnen ein denkhaftes Princip als Gestaltungsprincip immanent sein, was in seiner Weise ebensosehr von der sinnlichen Wirklichkeit wie von dem in den Bereich derselben gestellten Menschenwesen gilt. Die geschöpflichen Existenzen sind sonach nicht bloß als Cogitata und Cogitabilia, wie Suarez will, sondern weit mehr als Cogitantia d. i. als denkhafte und die denkhafte Verwirklichung ihrer selbst anstrebende Realitäten Nachbildungen der urhaften denkenden Substanz und gegenbildliche Projectionen des Selbstgedankens derselben als absoluter Selbstigkeit und Seinstotalität. Nach dem Grade der Geistigkeit und Selbstigkeit des creatürlichen Seins bestimmt sich Art und Grad des von Suarez in Abrede gestellten formaliter Enthaltenseins der Creaturen in Gott. Die Materie als solche kann allerdings nur als Gedanke in Gott vorhanden sein, sie hat auch außer Gott kein selbstiges Sein, sondern ist eine wesentliche Seins- und Erscheinungsform der nicht zur gedankenhaften Selbstfassung vorzudringen vermögenden sinnlichen Realität. Aus der natürlichen Lebendigkeit aller gegenbildlichen geschöpflichen Reflexe der urhaften göttlichen Wesenheit erklärt sich zugleich der Unterschied des göttlichen Schaffens vom menschlichen Kunstschaffen, und die nur relative und bedingnißweise Übertragbarkeit des menschlichen Kunstverstandes auf den göttlichen Schöpfergeist, der unmittelbar sich selber Regel und Mensur seiner schöpferischen Conceptionen ist, und in allem, was er schafft, nur sein absolutes Sein in dessen Verhältniß zu den differenten Arten des außer ihm Seinsmöglichen zum Ausdrucke bringen kann. Von einem göttlichen Ersinnen oder Erfinden von Mustertypen des geschöpflichen Seins kann auch nicht einmal gleichnißweise die Rede sein; die Wesensbeschaffenheit des creatürlichen Seins ist durch das denknothwendige Verhältniß desselben zum absoluten göttlichen Sein gegeben, obschon allerdings innerhalb des Rahmens der denknothwendigen Grundformen des creatürlichen Seins einer unbegränzten Variabilität der concreten Gestaltungen derselben Raum gegeben ist; einzig auf diese, die metaphysischen Nothwendigkeitsverhältnisse des creatürlichen Seins nicht berührende Variabilität kann das von Suarez über die göttliche Formation der Mustertypen gesagte Anwendung finden,[1]

[1] Deus cognoscendo in sua essentia creaturas — bemerkt Suarez l. c. — format, ut more nostro loquamur, rationes seu conceptus earum, per quos

während die von Suarez behauptete Accidentalität des Verhältnisses der göttlichen Gedanken von den geschöpflichen Dingen zum göttlichen Selbstgedanken[1] ganz gewiß auf einem Verkennen der Correlation zwischen dem göttlichen Selbstgedanken und dem Weltgedanken beruht. Suarez glaubt sich für seine Auffassung der Causa exemplaris als künstlerischen Conceptes[2] auf Thomas berufen zu können; und in der That ist Thomas, soweit ihm die göttlichen Rationes ideales als Mittler der intellectiven Erkenntniß der Einzeldinge gelten, von der aristotelischen Auffassung des göttlichen Schaffens als einer künstlerischen Gestaltung des Weltganzen und seiner einzelnen Theile abhängig, greift aber doch zugleich auch über diese Anschauungsweise hinaus, sofern er im Weltganzen einen schöpferisch causirten vielfältigst diversificirten Reflex der Totalität und Einheit des Seienden erkennt, wobei es sich nur noch auch darum gehandelt hätte, den Gedanken der geschöpflichen Alterität zum expliciten durchgebildeten Ausdrucke zu bringen, und die Idee der Nachbildlichkeit in jene der Gegenbildlichkeit umzugestalten, um das durch Gott getragene geschöpfliche Sein von seinem tragenden Grunde loszulösen und unmittelbar die Idee des

---

illas directe cognoscit, licet ut secundaria objecta suae scientiae. Quia vero ejus scientia est perfectissima, cognoscendo et formando exemplaria creaturarum cognoscit seipso conceptum illium, qui intellectualiter repraesentat creaturas, quod est cognoscere in se exemplaria creaturarum. Ubi ratione distinquendo illa duo, intelligimus prius esse formalia ipsa exemplaria et deinde cognosci, quae licet videatur esse reflexio quaedam, in Deo tamen propter summam simplicitatem et infinitatem illius actus eodem simplicissimo actu utrumque cognoscitur. Hoc igitur modo est in Deo idea (ut ita dicam) non tantum formata sed etiam cognita, et ut sic habet totum id, quod ex parte intellectus necessarium est, ut in suo genere causet, quia e est forma existens in mente artificis, et est ita proposita et applicata, ut possit ad illam respiciens rem per eam repraesentatam efficere ad illius imitationem.

[1] In ordine ad operationem ad extra Deus per se non operatur ut cognoscens praecise suam essentiam, sed ut cognoscens creaturas ipsas quas producturus est; et ideo ille ordo secundum rationem qui est in se inter essentiam ut cognitam et creaturas ut cognitas, scil. quod essentia est ratio cognoscendi creaturas, respectu causalitatis exemplaris creaturarum est remotus et per accidens; ergo ratione illius non potest essentia ut cognita dici causa formalis extrinseca creaturarum. Disp. 25, sect. 2.

[2] Probabilissimum existimo, propriam causalitatem exemplarem per se reperiri in interno conceptu formaliter exprimente et repraesentante rem arte efficiendam. Ibid.

geschöpflichen Seins selber zum Vehikel der philosophischen Erklärung zu machen.

Suarez glaubte mit dem Gedanken der Creatürlichkeit vollkommen Ernst zu machen, wenn er die in der Thomistenschule übliche sachliche Auseinanderhaltung von Esse und Essenz der geschöpflichen Dinge bestritt. Die von Suarez formulirten Motive der Auseinanderhaltung sind, daß die Essenz des geschöpflichen Dinges einen ewig wahren, von der Existenz desselben unabhängigen Gedanken ausdrücke, daß sie die seit ewig bestehende Möglichkeit des durch Verleihung des Esse zu actuirenden Dinges constituire, daß sie als Recipient des Esse etwas von demselben Unterschiedenes sein müsse. Suarez[1] besteht nun vor Allem darauf, daß die Essenz eines geschöpflichen Dinges vor der Actuirung desselben schlechthin nichts sei, und Wiclif's Annahme des Gegentheils von Thomas Waldensis als ein schwerer Irrthum censurirt worden sei. Die Thomisten glaubten an Duns Scotus bemängeln zu sollen, daß er den Creaturen ein ewiges Sein in esse cognito zugeschrieben habe, was aber, soweit dieses Esse cognitum ein von Gott unterschiedenes Esse bedeuten soll, augenscheinlich auf Mißdeutung beruht. Scotus bekämpfte dieß vielmehr als einen Irrthum Heinrich's von Gent, von welchem auch Capreolus nicht frei zu sprechen ist. Die Essenz des geschöpflichen Dinges bedeutet an sich genommen und vor der Actuirung desselben einzig nur die Denkmöglichkeit desselben, die als solche etwas rein Gedankenhaftes, und als solches, wie Duns Scotus mit Recht hervorhebt, seit ewig Object des göttlichen Intellectes ist. Da die rein gedankenhafte Essenz als etwas bloß Gedachtes nichts Reales ist, so kann sie auch nicht Recipient eines von ihr sachlich unterschiedenen Esse sein, dieses Esse fällt vielmehr in der actuirten Essenz sachlich mit der Essenz selber zusammen;[2] die Existenz des geschöpflichen Dinges ist nichts Anderes, als die Actualität der Essenz.[3] Die reale und actuelle Essenz kann für ihren Bestand wol naturaliter einen bestimmten

[1] Disp. 31, sect. 2.

[2] Essentia realis, quae in se est aliquid actu distinctum a sua causa, constituitur intrinsece aliquo esse reali et actuali. Haec constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimodam secundum rem. Disp. 31, sect. 4.

[3] Illud esse, quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae, est verum esse existentiae. Ibid.

Modus des Subsistirens und Inhärirens heischen, dieser Modus kann jedoch nicht als Existenz der Essenz genommen werden, und es läßt sich ferner außer jenen Modis kein anderer denken, welcher der Natur der Sache nach von der actuellen Essenz unterschieden wäre und die actuelle Existenz derselben constituiren würde.[1] Essenz und Existenz sind sachlich dasselbe; sie treten begrifflich auseinander, sofern das geschöpfliche Ding nach seiner generischen oder specifischen Bestimmtheit in's Auge gefaßt wird. Durch die Abtrennung der Existenz von der Essenz wird letztere zerstört.[2]

Die unläugbare Thatsache der Zerstörung der Essenz durch Abtrennung der Existenz von derselben gab einzelnen Theologen Anlaß die rationale Nothwendigkeit und Perpetuität der Wahrheit jener Sätze, in welchen von irgend einem geschöpflichen Dinge die essentiellen Prädicate desselben ausgesagt werden, in Abrede zu stellen; diese Sätze begännen dann wahr zu werden, wenn die Dinge, auf welche sie sich beziehen, zu existiren begännen, und hörten mit der Existenz derselben wieder auf, wahr zu sein. Es genügt nicht, mit Thomas[3] zu sagen, daß diese Sätze zwar an sich, aber nicht im göttlichen Verstande wahr zu sein aufhören. Denn in solcher Weise haben nicht bloß jene Sätze, in welchen von einem Dinge die essentiellen Prädicate desselben ausgesagt werden, sondern alle accidentellen Aussagen eine perpetuirliche Wahrheit; die Aussagen über contingente Dinge können jedoch nur insoweit der Wahrheit entsprechen, als die durch sie ausgesagten Contingenzen wirklich in irgend einer Zeit thatsächlich stattfinden, während die Sätze, in welchen die essentiellen Prädicate eines Dinges ausgesagt werden, eine von der thatsächlichen Wirklichkeit des Dinges unabhängige Wahrheit anzusprechen haben; denn eben aus diesem Grunde haben sie im göttlichen Intellecte eine perpetuirliche Wahrheit. Nach unserem Dafürhalten irrt hier Suarez durch sein Hinausgehen über Thomas auf metaphysischem Gebiete zu jenem Rationalismus des abstracten Vernunftdenkens ab, welchen er auf

[1] Rationes quae afferuntur ad probandum hujusmodi existentiam distinctam, vel probant solum de subsistentia in natura substantiali et inhaerentia in accidentali, vel sunt omnino inefficaces, quia supponunt nescio quod esse essentiae aeternum creaturae, quod revera nullum est. Disp. 31, sect. 5.

[2] Disp. 31, sect. 12.

[3] Vgl. 1 qu. 3, art. 3 ad 3^{tium}; 1 qu. 16, art. 7 ad 1^{mum}; Ver. qu. 1, art. 5 ad 11^{mum}; art. 6, ad 2^{dum} et 3^{tium}.

ethischem Gebiete an Vasquez bekämpfte. Bei Thomas coincidirt die von der Existenz der Essenzen unabhängige Wahrheit der die Essenzen betreffenden Sätze mit dem göttlichen Sein als der absoluten Wahrheit, in deren Kraft alles andere Wahre wahr ist; bei Suarez erscheint aber das Wahrsein jener Sätze als etwas für den göttlichen Intellect selber Gegebenes.[1] Und so geht dasjenige, was in der thomistischen Anschauung vom göttlichen Sein als der absoluten Wahrheit geeiniget ist, bei Suarez in ein für Gott gegebenes Mögliches und in ein durch Gott causirtes Wirkliches auseinander; das durch Gott causirte Wirkliche hat lediglich im göttlichen Willen seinen Grund, das Mögliche als solches aber hat ein, wenn auch nur rein gedankenhaftes, doch vom göttlichen Wollen völlig unabhängiges Sein als Inbegriff alles dessen, was Gott denken kann und denken muß. Diese in's göttliche Sein verlegte Auseinanderscheidung von nothwendigem Erkennen des Möglichen und arbiträrem Wollen des Wirklichen läßt sich nur dadurch überwinden, daß Gott in vorhinein als absolute Wahrheit und Wirklichkeit gedacht, und diese als die denknothwendige absolute Voraussetzung alles Möglichen außer ihr verstanden wird. Der Bereich des außer Gott Möglichen kann aber nur ein endlicher sein; der abstracte Begriff unendlich vieler passiver Möglichkeiten hat sich in den Begriff der absoluten activen Allvermöglichkeit umzusetzen, die ihrem Begriffe nach unerschöpflich und nur ein anderer Ausdruck für die absolute Intensivität des göttlichen Wirkungsvermögens ist. Die für Gott bestehende Nothwendigkeit im Denken der außer ihm möglichen Dinge kann nur die Bedeutung einer absolut nothwendigen Affirmation der Absolutheit seines Seins und Wesens haben; es ist ihm absolut unmöglich, einen anderen Gott außer sich zu denken, er kann nur lauter solche Dinge denken, welche auf ihn als den absolut Seienden absolut bezogen und durch diese Beziehung auf ihn bestimmt sind. Auch in den vielfältigst diversificirten und wundervoll verschlungenen Beziehungen derselben untereinander kann er nur den geschöpflichen Reflex seines selbsteigenen Seins als der absoluten Seinstotalität erkennen. Er kann in Allem außer ihm nur sich selbst

[1] Neque illae enuntiationes sunt verae, quia cognoscuntur a Deo, sed potius cognoscuntur, quia verae sunt; alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras. Nam si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret med'a voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret sed voluntarie. Disp. 31, sect. 12.

als das innerhalb der Grenzen der geschöpflichen Endlichkeit, Bedingtheit und Relativität nachgeahmte absolute Seiende erkennen. Er erkennt aus sich selber alles Andere außer ihm nicht bloß insofern, als er, wie Suarez betont, die absolute Intelligenz ist, sondern sofern als er der absolut Seiende, der absolut Wirkliche ist, durch dessen Wesen alles andere außer ihm Mögliche absolut bestimmt ist, wie er es auch als der absolute Geist in absolutem Sinne in sich selber besitzt.

Das geschöpfliche Sein wird von Suarez primär in das substanzielle und accidentelle Sein getheilt; das substanzielle Sein wird seinerseits wieder in das complete und incomplete geschieden. Eine incomplete Substanz heißt jene, welche sich zum Ganzen der vollständigen Substanz als Theil verhält; so verhalten sich Materie und Form als Theile zu der in physischem Sinne completen Substanz, die substanziellen Differenzen als Theile zu der in metaphysischem Sinne completen Substanz. Natur und Suppositum können in gewisser Hinsicht als Theile der in metaphysischem Sinne verstandenen Substanz aufgefaßt werden, werden jedoch richtiger als Theile der in physischem Sinne verstandenen Substanz genommen, da die Unterscheidung zwischen Natur und Suppositum nicht bloß eine dem intellectiven Denken angehörige logisch-metaphysische Unterscheidung ist, sondern auf einem realen Unterschiede in dem aus Natur und Suppositum zusammengesetzten Ganzen beruht.[1] Da diese Art von Zusammensetzung allen geschöpflichen Substanzen eigen ist, so haben in gewissem Sinne auch die immateriellen Substanzen, welche wegen ihrer Immaterialität einfache Substanzen heißen, als zusammengesetzte Substanzen zu gelten. Nach Thomas[2] bestünde in den Engeln oder subsistenten Formwesen kein sachlicher Unterschied zwischen Natur und Suppositum, sie wären ihrer Natur nach subsistente Supposita; erst in den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen, in welchen zufolge der Individuirung der Natur durch die Materie zu den aus dem Speciescharakter resultirenden Eigenschaften des Dinges noch andere accidentelle Bestimmtheiten hinzuträten, gewänne der Begriff des Suppositum eine vom Begriffe der Natur sachlich unterschiedene Bedeutung. Demzufolge fassen del Vio und andere Thomisten das Suppositum als dasjenige auf, kraft dessen die Natur

[1] Disp. 33, sect, 1.

[2] 1 qu. 3, art. 3.

eines Dinges accidentellen Bestimmtheiten unterworfen werde. Nun aber beweist Thomas anderwärts, daß keine geschöpfliche Substanz denkbar sei, welche außer der Essenz der Species nicht auch Anderes an sich hätte; zu diesem Anderen rechnet er die Accidenzen und das Esse existentiae, was freilich auch Beanständungen unterliegt,[1] indeß jedenfalls die von seinen Anhängern gegebene Erklärung der Bedeutung des Suppositum unstatthaft erscheinen läßt. Suarez findet die sachliche Coincidenz von Natur und Suppositum in den subsistenten Formen schon aus theologischen Gründen unzulässig; man gebe gemeinhin zu, daß die englische Natur in die hypostatische Union mit dem göttlichen Worte hätte aufgenommen werden können, und diese Annahme werde dadurch unterstützt, daß auch die während der Grabesruhe Christi vom Leibe getrennte Seele Christi als Forma separata mit der Gottheit vereiniget war. Man kann gegen dieses Hilfsargument nicht einwenden, daß in der menschlichen Seele gemeinhin wegen ihrer Locirung unter dem Engel eine sachliche Auseinanderhaltung von Natur und Suppositum möglich sei, weil sich nicht zeigen läßt, daß die sachliche Unterschiedenheit von Natur und Suppositum im Menschen aus der specifischen Unvollkommenheit des Menschenwesens oder aus der Zusammensetzung desselben aus Materie und Form resultire. Es läßt sich vielmehr zeigen, daß jene sachliche Unterschiedenheit eine von der Beschaffenheit der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen unabhängige Geltung habe, und zu derselben als Prius sich verhalte, da die erste und primäre Zusammengesetztheit der geschöpflichen Substanzen jene aus Natur und Suppositum ist, und auch in jedem der beiden Componenten des aus Materie und Form zusammengesetzten Menschenwesens sich aufweisen läßt.[2] Die Thomisten berufen sich zum Erweise der sachlichen

[1] Nam si D. Thomas intelligat, hujusmodi accidentia vel existentiam esse id quo formaliter distinquitur suppositum a natura vel specifica vel individuata, falsum est quod assumit . . . Si vero intelligat, non esse quidem accidentia ipsa quibus suppositum distinquitur a natura, ex illis tamen sumi indicium, quod illa res subsistens, cui immediate conveniunt, aliquid addit supra naturam specificam, extra cujus rationem sunt, est fortasse per se probabile illud indicium, non caret tamen difficultate illa connexio. Disp. 34, sect. 3.

[2] In ipsa materia secundum se et in aliqua forma secundum se prius natura quam ex ipsis componatur totum, reperitur illa compositio cum proportione i. e. ex subsistentia et natura partialibus; signum ergo est, compo-

Coincidenz von Natur und Suppositum in den spirituellen Substanzen auf Aristoteles Metaph. VII, c. 11,[1] woselbst aber die Substantiae primae nach der richtigeren Auslegung nicht die spirituellen Substanzen, sondern die Prima definita bedeuten.[2] Gesetzt jedoch, es wäre in der betreffenden Stelle wirklich von den spirituellen Substanzen die Rede, so würde das daselbst Gesagte sich nicht auf den Unterschied zwischen Natur und Suppositum, sondern höchstens auf jenen zwischen specifischer und individueller Natur beziehen. Suarez bemerkt bei diesem Anlasse, daß Aristoteles gemeinhin das Verhältniß der Natur zum Suppositum unerörtert lasse, und die Untersuchung über den Unterschied zwischen beiden überhaupt nur durch Fragen rein theologischen Inhaltes (Trinitätslehre, Incarnationslehre) angeregt worden sei. Wir folgern daraus, daß eine auf Grund des christlichen Denkens erwachsene Philosophie, welche nicht gleich der aristotelischen einer Ergänzung durch der Theologie entlehnte Sätze bedarf, um mit den Mysterien der christlichen Heilslehre in Einklang gebracht zu werden, ein geeigneteres Mittel der idealen Verständigung über den Geistgehalt derselben sein möchte, als die aristotelische Philosophie. Wir behaupten weiter, daß Thomas, der die sachliche Coincidenz der Natur und des

---

sitionem ex natura et supposito esse priorem et independentem a compositione ex materia et forma, et communem rebus simplicibus, atque ita non consequi ad aliam compositionem ex materia et forma. Ibid.

[1] Vgl. Aristot. Metaph. VI, p. 1037 b, lin. 1 sqq.: *τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταὐτόν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν . . . . λέγω δὲ πρώτην ἢ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλη. ὅσα δ' ὡς ὕλη ἢ ὡς συνειλημμένα τῇ ὕλῃ, οὐ ταὐτο οὐδὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἕν.*

[2] Per primas substantias non intelligit substantias immateriales sed vel ideas Platonis vel nudas essentias rerum prout specifice concipiuntur. Et hoc explicuit ipse Aristoteles, cum dixit: „Dico autem primam, quae non dicitur per aliud in alio esse ut in subjecto vel materia" i. e. quae non dicitur talis per hoc quod ratio communis in ipso sit ut in subjecto vel individuo, sicut Petrus dicitur homo, sed per sese ac praecise, sicut homo est homo. Respectu ergo hujus primae substantiae seu primi definiti „quodquidest" est omnino idem cum eo cujus est, ita ut nihil ei addat etiam secundum rationem. At vero si comparetur quodquidest ad id, cujus prout est in materia signata et particulari (ita enim in eo capite saepissime utitur nomine materiae), hoc inquam modo, licet quodquidest non sit separatum ab eo cujus est, ut supra dixerat, non est tamen ita idem, quin individuum aliquid addat supra speciem. Loquitur autem specialiter de rebus materialibus, quia de his solis sermonem facit toto illo libro. Disp. 34, sect. 3.

Suppositum in den reinen Geistwesen lehrte, dieser ideellen Verständigung näher gestanden sei als Suarez, der die von Thomas zugestandene Möglichkeit einer hypostatischen Union der Engelnatur mit dem ewigen Gotteswort als ein Argument gegen die sachliche Coincidenz von Natur und Suppositum in den Engelwesen benützt. Denn in der That muß der Grund, aus welchem die gefallenen Engel nicht gleich dem gefallenen Menschengeschlechte erlösbar sind, und so auch der Grund einer hypostatischen Union des Engelwesens mit dem göttlichen Logos im specifischen Wesen des Engels gelegen sein; und dieser Grund kann nur dieser sein, daß der Engel eine vollkommenere und höher gesteigerte geschöpfliche Nachbildung der absoluten Selbstigkeit des göttlichen Seins ist als der Mensch, der im Beginne seines irdischen Daseins bloß eine potentielle Selbstigkeit ist, und zur actuellen Selbstigkeit erst durch seine geistig-sittliche Lebensentwickelung gelangt. Eben so bietet die von Thomas gelehrte specifische Unterschiedenheit aller einzelnen Engelwesen einen Anhaltspunct zur ideellen Verständigung darüber, weßhalb das ewige Gotteswort nicht in gleicher Weise, wie es in der Incarnationsthat die Menschheit angenommen, auch die einer pluralisirenden Individuirung der numerisch dieselbigen Species widerstrebende Engelnatur angenommen.

Im modernen Vernunftdenken hat der Gegensatz zwischen Person und Sache oder geistiger und rein sinnlicher Realität eine so entschiedene Ausprägung, namentlich auf dem Gebiete der Ethik und Rechtslehre, erlangt, daß sich der Begriff der Person nicht mehr, wie bei Suarez der Fall ist, unter jenen des Suppositum subsumiren und mit demselben beziehungsweise identificiren läßt, wofern man nicht auch den Begriff des Suppositum über den Bereich des empirischen Sachdenkens emporheben und ideologisch umbilden will. Allerdings hebt Suarez mit den übrigen Scholastikern hervor, daß der Begriff der Person bloß auf rationale Substanzen anwendbar sei, betont aber nebenher, daß der Ausdruck Person bloß die Übertragung des allgemeinen Begriffes des Suppositum auf rationale Substanzen besage, und lediglich den denselben mit den materiellen Substanzen gemeinsamen Modus incommunicabiliter subsistendi bedeute.[1] In der

[1] Frequenter dici solet, personam et suppositum differre quasi materialiter ex parte naturae, non vero formaliter in ratione et modo incommunicabiliter subsistendi. Disp. 34, sect. 1.

modernen Denk- und Sprechweise bringt sich aber im Begriffe der Person der Begriff eines Subsistenzmodus zum Ausdrucke, welcher den der geistigen Selbstigkeit ermangelnden realen Dingen niemals zukommen kann, weil sie eben nicht gleich den persönlichen Geistwesen um ihrer selbst willen subsistiren, und auch nicht den Halt einer unzerstörbaren unvergänglichen Subsistenz in sich selbst tragen. Ihre Subsistenz ist daher auch nur eine unvollkommene; nicht ihre sinnlich reale Existenz, sondern bloß der in derselben sich zum individuirten Ausdrucke bringende Gedanke hat ein wahrhaftes Sein, dessen metaphysischer Werth sich nach dem Verhältniß des aus dem allgemeinen Naturdasein herausgesetzten Sonderdinges zum Gesammtsein der sinnlichen Wirklichkeit, und nach dem Verhältniß des Gesammtseins der sinnlichen Wirklichkeit zur geistigen Realität bestimmt. Jeder einzelne persönliche Geist constituirt eine in sich geschlossene Totalität, und ist ein wirkliches Totum im Gegensatze zur sinnlich daseienden Natur, in deren Wesen es liegt, daß sie, eines selbstigen Seinsgrundes entbehrend, im Auswickelungsprocesse ihres Daseins und Lebens nie und nirgends es zu einer in sich geschlossenen Totalität zu bringen vermag und daher in allen ihren Bildungsstrebungen nur ihre Angewiesenheit an eine höhere geistige Wirklichkeit als ein außer und über ihr gelegenes abschließendes Ziel ihrer Lebensentwickelung affirmiren kann. Der Subsistenzmodus der selbstigen Geistwesen unterscheidet sich von jenem der sinnlichen Realitäten durch seine Inalterabilität, durch die Unmöglichkeit des Übergehens einer geistigen Selbstigkeit in ein Wesen anderer Art, während die physischen Subsistenzen in stetem Wandel und Wechsel ihrer Lebensformen begriffen sind, und auch die von den mittelalterlichen Anhängern des ptolemäischen Weltsystems für unauflöslich gehaltenen Himmelskörper in Processen der Neubildung und Rückbildung begriffen sind. Im Übrigen muß jedoch hervorgehoben werden, daß Suarez nicht bei einer einfachen Subsumtion des Personsbegriffes unter jenen des Suppositum stehen bleibt, sondern den in der unterschiedlichen Beschaffenheit des Substrates der geistigen und materiellen Subsistenz begründeten Unterschied beider nachdrücklich betont.[1] Die philosophische Erörterung des

[1] Dici potest, personam differre a supposito etiam in ratione subsistendi tanquam particulare a communi seu tanquam diguissima species a communi genere. Non quod propria ratio generis et speciei in his reperiatur, sed proportionalis; nam intellectualis natura, si sit pure et perfecte intellectualis,

Begriffes der Person bleibt jedoch bei den allgemeinen Gesichtspuncten stehen, unter welchen er zu den Begriffen der Existenz und Subsistenz in's Verhältniß gesetzt wird.

Suarez' Lehre über die Persönlichkeit reducirt sich auf folgende Puncte: Das Personsein wird der Natur als letztes Complement der Existenz verliehen, um derselben zur wahrhaften Subsistenz zu verhelfen;[1] es ist ein Terminus oder Modus der Natur nicht so sehr in Bezug auf das Esse existentiae als vielmehr auf das Esse essentiae. Die geschaffene Personalität geht in eine wahrhafte Zusammensetzung mit der geschaffenen Natur ein, und zwar als Modus der Res modificata oder als Terminus der Res terminabilis. Die Personalität unterscheidet sich modaliter sowol von der Essenz als auch von der Existenz der substanziellen Natur, während diese beiden von einander nicht unterschieden sind; denn beide bleiben erhalten, wenn die existente Menschennatur mit einer göttlichen Person hypostatisch geeiniget wird, welche an die Stelle der selbsteigenen Personalität der Menschennatur tritt. Diese letztere aber kann nur modaliter, nicht entitativ von der Natur, deren Terminus sie ist, verschieden sein, weil es sich wesentlich um die Completion der ohne Personalität unvollständigen Essenz oder Natur handelt. Wäre sie von der Essenz entitativ verschieden, so müßte sie Gott auch von derselben getrennt erhalten können, was gemeinhin als undenkbar gilt. Diese Sätze werden zumeist durch ihren Gegensatz zu den abweichenden Lehrmeinungen anderer Scholastiker, der Thomisten namentlich, verständlich; das Richtmaß für die Kritik der abweichenden Ansichten ist die Christologie, auf deren Gebiete sich aus der Adoption

habet subsistentiam omnino immaterialem, si vero sit rationalis simulque sensibilis et corporea, vel etiam habet subsistentiam spiritualem vel saltem compositam ex aliqua re materiali et spirituali. Hoc ergo modo differt persona a supposito in communi. Ibid.

[1] Existere ex se solum habet entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentanti et ad modum existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante. At vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia sustentante; unde illi opponitur inexistere vel inesse, dicitque determinatum modum existendi in alio. Igitur, quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se et per se, adhuc est incompleta et in statu quasi potentiali et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiae. Disp. 34, sect. 4.

der von Suarez bekämpften Auffassungen des Begriffes der Personalität die unzulässigsten Consequenzen ergeben. Er zeigt dieß speciell an del Vio's Anschauungsweise, welcher Essenz, Existenz und Subsistenz reell von einander unterschieden sein, durch die Subsistenz specifisch das Subjectum proprium der substanziellen Existenz gewirkt werden läßt, und demzufolge die Personalität als ein Prius im Verhältniß zur Existenz ansieht und in keine Zusammensetzung mit der Natur eingehen läßt. Aus der Undenkbarkeit dieses Letzteren[1] folgert Suarez auch die Undenkbarkeit der von del Vio behaupteten Priorität der Personalität vor der Existentia propria der Natur[2] und der von del Vio der Suppositalität specifisch zugewiesenen Aufgabe, das Subjectum proximum der Existenz zu constituiren.[3] Nach Suarez resultirt gemeinhin die Subsistenz aus den inneren Principien der existenten Natur,[4] setzt somit diese als Prius voraus; da aber die Natur als solche die Constituirung des Suppositum anstrebt, so ist dieses die erste Dimanation aus der Natur, und alle nachfolgenden

---

[1] Manifesta est contradictio, quod haec entitas sit res distincta a natura et quod ex illa et natura consurgat suppositum, quod est ens per se unum, et quod non sit per veram ac propriam compositionem; quia necesse est ut inter ea realis unio intercedat, alias non consurgeret ex eis unum per se; quomodo enim erit unum ex multis sine unione eorum? Ergo eodem modo necesse est ut intercedat compositio, quia compositio nihil aliud est quam realis unio rerum distinctarum. Ibid.

[2] Si ita esset, non posset facere realem compositionem cum illa. Compositio quae in re fit, requirit in extremis componentibus entitatem actualem, quam unum non habeat ab alio formaliter; ante existentiam vero nulla talis entitas concipi potest, ergo multo minus potest intelligi realis compositio ex natura et personalitate, quae omnem rei existentiam antecedat etiam ordine naturae. Ibid.

[3] Nulla est proprie potentia receptiva aut susceptiva respectu propriae existentiae sed tantum objectiva; ergo ficta est talis entitas, quae constituat proximum subjectum existentiae. Deinde eo modo, quo res potest dici capax existentiae, unaquaeque essentia creata vel creabilis est per se ipsam capax propriae et proportionatae existentiae. Ibid.

[4] Essentia substantialis cum sua existentia ordine naturae antecedit subsistentiam; ergo habet omnia necesaria, ut ab illa possit resultare modus subsistentiae. Patet consequentia, quia ipsa essentia est nobilior quam subsistentia, et per existentiam constituitur in statu, in quo possit esse principium intrinsecum subsistentiae per resultantiam saltem naturalem. Ibid.

Dimanationen der Seinsproprietäten und Seinszustände können nur aus Natur und Suppositum zugleich resultiren.[1]

Die geschöpflichen Substanzen scheiden sich in immaterielle und materielle Substanzen. Die Seinsmöglichkeit immaterieller Substanzen läßt sich nicht in Abrede stellen; im Gegentheile müssen in Anbetracht der reinen Geistigkeit der schöpferischen Causa prima die immateriellen Substanzen sogar für seinsmöglicher als die materiellen Substanzen gehalten werden.[2] Ihr Wirklichsein ist im Namen der Vollkommenheit des Universum philosophisch gefordert; die immateriellen Substanzen repräsentiren die höchste Seinsstufe der geschöpflichen Existenzen, bei deren Ausfall in der Schöpfung das dem Schöpfer am meisten ähnliche geschöpfliche Sein fehlen würde. Das durch den Menschen repräsentirte intellectuelle geschöpfliche Sein ist ein unvollkommenes und anfangsweises, welches eben deßhalb durch ein höheres und vollkommeneres ergänzt sein muß. Auch die Bewegung der unbeseelten Himmelskörper heischt das Vorhandensein geschöpflicher geistiger Beweger, da es nicht angemessen erscheint, dasjenige unmittelbar durch Gott vollbracht werden zu lassen, zu dessen Vollbringung geschöpfliche Causalitäten ausreichen; Gott läßt gemeinhin in der geschöpflichen Welt das Niedere durch das Höhere, das Körperliche durch das Geistige bestimmt und geleitet werden. Wir besitzen keine quidditative Erkenntniß der immateriellen Substanzen, sind aber dessen durch natürliche Vernunfteinsicht gewiß, daß sie körperlose, intellectionsfähige Wesen sind. Eben so gewiß ist es, daß sie trotz ihrer Immaterialität nicht schlechthin einfache Wesen gleich Gott, sondern aus Genus und Differenz zusammengesetzt sind. Nicht zu zweifeln ist ferner, daß es im Bereiche der englischen Existenzen Speciesunterschiede gebe, mit welchen die innerhalb jenes Bereiches statthabenden Abstufungen und Mittelglieder zwischen einer höchsten und niedersten Rangclasse der Engelwesen zusammenhängen. Daß aber jeder einzelne Engel eine specifische Besonderheit darstelle, wird von Suarez nicht zugegeben. Das Intellectionsvermögen der Engel ist vollkommener als jenes der Menschen; sie erkennen Gott nicht bloß wie wir Menschen aus seinen Werken, sondern unmittelbar aus sich selbst; sie erkennen ferner jeder aus sich selbst die Wesenheiten aller übrigen Engel, und umsomehr

[1] Emanatio omnium proprietatum seu propriarum passionum fit a supposito ut principio quod mediante natura ut principio quo. Disp. 34, sect. 7.

[2] Disp. 35, sect. 1.

auch die Naturen und Beschaffenheiten der ihnen unterstellten sinnlich-materiellen Wirklichkeit. Ihre natürliche Erkenntniß beschränkt sich jedoch in allen diesen Beziehungen auf das aus natürlichen Gründen erkennbare thatsächlich Gegebene, nicht auf das bloß Mögliche oder von positiven Willensentschließungen Gottes Abhängige; eben so wenig kann ein einzelner Engel in das geistige Selbstleben eines anderen Engels eindringen, soweit dieser ihm es nicht freiwillig erschließt. Suarez hält mit Thomas gegen Durand daran fest, daß das Intellectionsvermögen des Engels eine von der Substanz des Engelwesens real unterschiedene Potenz sei, obwol sich hierüber nichts Gewisses sagen lasse; er läßt ihre Erkenntniß der natürlichen Dinge aus den ihnen eingezeugten Species hervorgehen, unmittelbar aus ihrer selbsteigenen Wesenheit vermögen sie nur Gott zu erkennen. Wie der Intellect, ist auch das Willensvermögen der Engel als eine von der Substanz real unterschiedene Potenz zu fassen; man wird endlich noch eine dritte von Intellect und Wille unterschiedene Potenz anzuerkennen haben, um das Eingreifen der Engel in die Körperwelt zu erklären, welches sich indeß lediglich auf die räumliche Bewegung ihrer selbst und der Körper beschränkt, ohne Vermögen einer Hervorbringung qualitativer Veränderungen im Bereiche des Körperlichen.

Unter materiellen Substanzen versteht man im Unterschiede von den immateriellen Substanzen jene, welche aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Sie heißen auch körperliche Substanzen, obschon der Begriff der Substantia corporea sich in etwas von jenem der Substantia materialis unterscheidet, insofern er speciell auf die Eignung der materiellen Substanz zur Reception der Quantität hindeutet, während der Begriff der Substantia materialis als solcher eine Habitudinalität zu irgend einer Art von Accidens nicht wesentlich in sich schließt.[1] Auch von den Accidenzen kann man nicht schlechthin sagen, daß eine Habitudinalität zur Substanz, welcher sie inhäriren, bereits im Begriffe derselben liege;[2] man hat eben zwischen solchen Accidenzen zu unterscheiden, welche bloß in Folge einer Denominatio extrinseca Accidenzen heißen, und anderen, welche nur als Accidenzen

[1] Disp. 36, sect. 1.

[2] Propria inhaerentia non est de ratione eorum accidentium, quae tantum extrinsecus denominant. Probatur inductione, quia vestis non inhaeret vestito, nec locus circumstans inhaeret locato, neque actio transiens agenti. Disp. 37, sect. 2.

etwas Reales sind, welches seiner Natur nach die Bestimmung hat, einer Substanz zu inhäriren.[1]

Obwol die Lehre von den Accidenzen in der peripatetischen Scholastik unter vorherrschender Beziehung auf die zusammengesetzten oder materiellen Substanzen entwickelt wurde, mußte doch, da alles geschöpfliche Sein mit Accidenzen behaftet ist, zugleich auch auf die Accidenzen der immateriellen oder einfachen Substanzen Bezug genommen werden; und es handelte sich vor Allem darum, jenen allgemeinsten Begriff des Accidens aufzustellen, welcher das Gemeinsame der beiden Arten geschöpflicher Substanzen anhaftenden Accidentalitäten ausdrückt. Dieses Gemeinsame ist im Begriffe einer von der Essenz des Seienden entweder sachlich oder doch modaliter unterschiedenen Affection des Seienden gegeben. Diese Affectionen sind entweder unmittelbare oder bloß mittelbare Affectionen der Substanz.[2] Man hat ferner zu unterscheiden zwischen Accidenzen, die ihrem Begriffe nach nur als actuell inhärirende existiren können, und zwischen anderen, deren Bestehen auch ohne diese actuelle Inhärenz denkbar ist.[3] Nur jene Accidenzen, welche keine von der Substanz real unterschiedene Entitäten, sondern bloße Modi derselben sind, sind ihrem Begriffe nach von der Substanz unabtrennbar, und können daher nur als accidentale Affectionen derselben existiren.[4]

Das Eigenthümliche und Charakteristische der scholastischen Accidenzenlehre ist, daß die Accidenz als Gegensatz zur Substanz ohne Rücksicht auf den Wesensunterschied zwischen geistiger und sinnlicher Substanzialität gefaßt wird. Die scholastische Grundtheilung des geschöpflichen Seins in substanzielles und accidentelles Sein und die

---

[1] Accidens quod ex se propriam habet entitatem realiter a substantia distinctam, de intrinseca sua essentia habet aptitudinalem inhaerentiam in substantia. Ibid.

[2] Sunt quaedam accidentia, quae immediate afficiunt substantiam ut intellectus, quantitas etc. Alia vero sunt, quae mediis aliis accidentibus substantiam respiciunt, ut actus immanentes et habitus non afficiunt substantiam nisi mediis potentiis, et qualitates corporeae media quantitate. Ibid.

[3] De omnibus accidentibus realiter a substantia et inter se distinctis pro certo supponimus, actualem inhaerentiam non esse essentiam eorum, sed modum ex natura rei ab eis distinctum, nimirum modum unionis formae ad materiam seu subjectum. Ibid.

[4] Sunt quaedam accidentia, de quorum ratione est actualis inhaerentia, ita ut per nullam potentiam sine illa esse possint, ut figura, ub.. Ibid.

durch diese Grundtheilung bedingte Behandlung der Accidenzenlehre gehört dem Standpuncte eines in die sachliche Objectivität versenkten Denkens an, in welchem auch der Begriff des Geistes dem allgemeinen Begriffe der Res als solcher eingeordnet ist. In der Unterscheidung zwischen Substanz und Accidenz reflectirt sich der Gegensatz und die Aufeinanderbeziehung zwischen Vernunfterkennen und Erfahrungserkenntniß; da die Vernunfterkenntniß auf dem Grunde der sinnlichen Erfahrungserkenntniß steht, so verhält sich die Kenntniß der Accidenzen als ein Prius zur Erkenntniß der Substanz, obschon sie in derselben denknothwendig enthalten ist, da das Esse in alio nothwendig auf ein Esse per se als Träger des Esse in alio zurückweist.[1] Das Esse in alio wird aber in seiner vielfältigen Diversität als etwas einfach Gegebenes genommen, rücksichtlich dessen sich das metaphysische Denken nach Suarez' Dafürhalten damit zu begnügen hat, es auf bestimmte höchste Genera oder Kategorien zurückzuführen, ohne die gemeinhin anerkannte Neunzahl der Accidenzkategorien als eine absolut erschöpfende und jede weitere Reduction ausschließende erweisen zu können. Suarez unterzieht die Versuche einer Deduction der Neunzahl der Kategorien aus inneren Nothwendigkeitsgründen einer kritischen Beleuchtung,[2] und findet sie sämmtlich ungenügend; weder die in der pseudoaugustinischen Schrift de Categoriis enthaltene, welche in Isidor's Etymologicum übergieng, noch die von Thomas in seinem Commentare zur aristotelischen Metaphysik (V, lect. 7) gegebene besteht die Probe; das Gleiche gilt von den in der Scotistenschule unternommenen Versuchen einer denkstrengen Ableitung der neun Kategorien. Eine denkstrenge Ableitung wäre nur dann möglich, wenn

[1] Sensus exterior dicitur accidens, non tamen abstracte sed concrete, et ideo dicitur per se videre albedinem, per accidens autem substantiam, quia videt album seu coloratum, in quod includitur aliquo modo substantia; similiter igitur intellectus, licet primum mutetur ad cognitionem alicujus accidentis per se sensibilis, non tamen ut illud in abstracto concipiat, sed in concreto. Ex quo fit, ut a primo illo conceptu non omnino excludatur substantia, quia in illo objectivo conceptu accidentis concreti necessario involvitur substantia, quasi tecta et involuta accidentibus. Unde dicere possumus, rem per se ac formaliter primo cognitam esse accidens, rem autem adaequate et quasi materialiter cognitam esse substantiam seu compositum ex substantia et accidente, quod per modum unius subsistentis in tali forma accidentali concipitur. Disp. 38, sect. 2.

[2] Disp. 39, sect. 2.

die kategorischen Unterschiedenheiten auf contradictorische Gegensätze sich zurückführen ließen; dieß ist jedoch bei einer die Zweizahl überschreitenden Mehrheit von Primo diversis nicht möglich.[1] Man hat also bei der Anerkennung der Zehnzahl der Kategorien als einer durch das Erfahrungsdenken erprobten Orientirungsnorm des rationalen Sachdenkens stehen zu bleiben, und sich auf die Rechtfertigung derselben gegen die wider ihre Giltigkeit erhobenen Einwendungen zu beschränken. Ein jüngerer Zeitgenosse Suarez', der Dominicaner Thomas Campanella machte den ersten Versuch einer Umgestaltung der in den theologischen Schulen überlieferten Kategorienlehre durch Zurückbeziehung derselben auf die Grundbestimmtheiten des urhaft Seienden, ohne jedoch zu einer inneren Durchbildung und harmonischen Vermittelung der umgestalteten aristotelischen Kategorienlehre mit den Primalitates des Seienden zu gelangen.[2]

Wir haben an einem anderen Orte[3] die Behandlungsweise und Entwickelung der Kategorienlehre in der scholastischen und nachscholastischen Philosophie von Suarez an bis herab auf Chr. Wolff und die von Wolff beeinflußten Ordensgenossen Suarez' vorgeführt; hier handelt es sich für uns darum, die in der Lehre von den Accidenzkategorien enthaltenen Ergänzungen und Vervollständigungen der metaphysischen Lehre Suarez' beizubringen. Diese Ergänzungen lassen sich laut der oben vernommenen Definition der Accidenzen unter den gemeinsamen Titel der Affectionen der geschöpflichen Substanzen subsumiren. Die wichtigste der Accidenzkategorien ist, wie Suarez hervorhebt, jene der Qualität, welche als vier besondere Species Habitus et Dispositio, naturalis Potentia et Impotentia, Passio et passiva qualitas, Figura et Forma in sich faßt. Suarez ist bemüht, die vier besonderen Arten der Qualität als eine erschöpfende Speci-

---

[1] In universum probabile est, quoties dividuntur gradus, genera aut species rerum, non posse a priori demonstrari tot esso et non plura, nisi tunc solum, quando ad duo membra contradictorie opposita revocatur divisio; tunc necesse est omnia sub diviso comprehensa in alterutro illorum membrorum contineri. At vero quando divisio fit per plures differentias aut modos positivos, non video, quomodo possit a priori demonstrari tot esse membra dividentia et non plura. L. c.

[2] Vgl. hierüber meine Italienische Philosophie des 19. Jahrunderts, Bd. V, S. 412.

[3] Vgl. Fr. Suarez II, SS. 16–68.

fication des allgemeinen Begriffes der Qualität[1] zu erweisen. Die Qualität tritt zur Substanz hinzu, um sie in Bezug auf das Wirken oder auf das Sein zu ergänzen. Die zwei ersteren Species beziehen sich auf das Wirken, die beiden letzteren auf das Esse formale der Substanz. Die auf das Wirken bezüglichen Species betreffen entweder die Wirksamkeit als solche, oder das Principium proximum des Wirkens, welches entweder der Substanz connatural, oder ein Principium superadditum ist. Letzteres ist in dem der ersten Qualitätsspecies angehörigen Habitus gegeben; das der Substanz connaturale Principium proximum des Wirkens ist in der zweiten Species: Naturalis potentia gegeben. Die bloß das Esse formale der Substanz betreffenden Qualitäten sind entweder bloße Terminationen der Quantität, wie jene der vierten Species (Forma und Figura), oder haben ihre selbsteigenen Entitäten, welche aus der Wesensform resultiren oder dieselbe nachahmen, wie jene der dritten Species. Die Accidenzen der dritten Species treten vermöge ihrer speciellen Beziehung zur Wesensform und zufolge ihres entitativen Charakters in Gegensatz zu jenen der vierten Species, welche bloße Modi sind, und als Modi der Quantität specifisch aus der Materie resultiren. Der dritten Species wird die Bezeichnung Passio oder Qualitas passibilis beigelegt, weil die unter diese Species fallenden Qualitätsaccidenzen sich vornehmlich durch passive Affectionen unseres sinnlichen Wahrnehmungsvermögens vernehmbar machen.[2] Suarez sucht weiter auch zu erweisen, daß die Aufeinanderfolge, in welcher die vier Species der Qualitätskategorie aneinandergereiht sind, vollkommen sachgemäß sei, obwol er zugibt, daß die ersten drei Species unter einem anderen Gesichtspunct auch in umgekehrter Ordnung aneinandergereiht werden könnten.[3] Soweit es sich aber um den Vollkommenheitsgrad des

[1] Qualitas est accidens institutum a natura, ut sit veluti complementum substantiae creatae in his, quae spectant ad operationem vel conservationem vel ornamentum ejus. Disp. 42, sect. 5.

[2] Passio vel passibilis qualitas nominatur, quia per signa vel affectus maxime a nobis congnoscitur in sensibilibus rebus, non quia formalis ratio illius speciei per illa verba explicetur, neque etiam quia necesse sit omnem qualitatem illius speciei habere illam rationem vel habitudinem, a qua vox illa sumta est; nam aliud est a quo nomen imponitur, aliud quod imponitur. Ibid.

[3] Nam quatenus esse supponitur ad operari, posset passibilis qualitas, quae per se ordinatur ad perfectionem ipsius esse, primo loco constitui; et

entitativen Charakters der genannten drei Species,[1] sowie der Substanzen, welchen sie inhäriren, handelt,[2] ist die gemeinhin recipirte Aufeinanderfolge derselben die sachgemäße. Suarez sucht endlich auch noch die Frage zu erledigen, ob die beiden Termini, die in jeder der vier Species vorgeführt werden, specifische oder accidentelle Qualitätsunterschiede ausdrücken. Er hält die letztere Annahme für die richtigere, obschon sie nicht ausschließliche Geltung habe, sondern in Bezug auf die erste Qualitätsspecies eine Ausnahme erleide. Habitus und Dispositio treten als perfective Qualitäten der seelischen Potenzen essentiell auseinander, insoweit wenigstens, als es sich um die Actus secundos der seelischen Potenzen handelt; in Bezug auf die Actus primos kann eine bloß accidentelle Unterschiedenheit der durch beide Termini besagten Qualitäten zugestanden werden. Wollte man beide Termini in uneigentlichem Sinne als Bezeichnungen körperlicher Qualitäten gebrauchen, so würden sie ganz bestimmt nichts essentiell Verschiedenes besagen.

Die Behandlungsweise der Accidenzen der Qualitätskategorie reicht für sich allein aus, die Behandlung der Lehre von den Accidenzen gemeinhin zu charakterisiren; sie verhält sich an sich indifferent gegen den Unterschied zwischen geistiger und sinnlicher Realität, und ordnet unter gewissen, von den specifischen Wesensunterschieden des Seienden abstrahirenden generellen Gesichtspuncten Dinge zusammen, welche nach ihrem entitativen Werthe weit auseinanderliegen. Die

---

quia potentia supponitur ad habitum et operationem, posset habitus et dispositio post potentiam tertio loco numerari. Ibid.

[1] Secundum considerationem pertinentem ad ordinem perfectionis et majoris actualitatis optima ratione numeratae sunt. Nam res tunc est maxime perfecta, quando est in ultimo actu, ad quem proxime accedit habitus, quae duo in prima specie comprehensa sunt. Post illa vero subsequitur potentia, quae constituit secundam speciem. In tertia autem specie collocatae sunt qualitates, quae aut vim agendi non habent, aut ad hoc munus per se primo non ordinantur sed tantum ad esse. Ibid.

[2] Prima species solum habet locum in viventibus et cognoscentibus, maxime in intellectualibus rebus; nam hae tantum res possunt sese perficere ac recte disponere suis actibus et habitibus, quos per eos acquirunt vel ad eos eliciendos recipiuntur. Potentia vero latius patet; nam etiam inferioribus et inanimatis rebus communis est, saltem iis, quae per actionem transeuntem aliquid operari possunt. At vero passibilis qualitas etiam in rebus inanimatis inveniri potest, quae nullam habent virtutem per se primo ordinatam ad agendum. Ibid.

philosophische Berechtigung der Zusammenordnung wird in Bezug auf den ontologisch-metaphysischen Lehrinhalt der Qualitätskategorie durch Aufweisung bestimmter, den Accidenzen dieser Kategorie gemeinsamer Proprietäten erhärtet, deren drei anzugeben sind, nämlich die Zulassung eines Contrarium, die Intensions- und Remissionsthätigkeit, endlich die von der qualitativen Bestimmtheit abhängige Aussage des Ähnlichseins oder Unähnlichseins. Nur die letzte dieser drei Proprietäten ist allen Accidenzen der Qualitätskategorie, und dieser ausschließlich eigen. Die erste und zweite Proprietät ist nicht ausnahmslos allen Accidenzen dieser Kategorie eigen,[1] die erste derselben findet sich auch in der Kategorie der Actio Passio vor. Es ist jedoch beizufügen, daß die in dieser letzteren Kategorie vorkommende Contrarietät nicht in jenem strengsten Sinne dem Begriffe der Contrarietät entspricht, in welchem sie in der Qualitätskategorie statthat.[2]

Mit besonderer Ausführlichkeit verbreitet sich Suarez über die der ersten und zweiten Species angehörigen operativen Qualitäten: Potenz und Habitus. Diese beiden Qualitäten haben miteinander gemein, Principia proxima einer Thätigkeit zu sein, zu welcher sie ihrer Natur nach bestimmt sind, mit dem Unterschiede jedoch, daß die

---

[1] Inter habitus sunt nonnulli, qui non habent contrarium ut habitus principiorum . . . Idemque opinor esse valde probabile de scientia . . . Species etiam intentionales contrarium non habent . . . Rursus in secunda specie constat intellectum, voluntatem et similes potentias non habere contrarium; imo in hac specie, si potentia proprie sumatur, vix credo invenietur aliqua, quae contrarium habeat . . . In tertia itaque specie majori ex parte inveniuntur qualitates habentes contrarium . . . In quarta denique specie nulla est propria contrarietas . . . Ratio autem hujus varietatis in qualitatibus inventae vix potest alia reddi, nisi quia haec proprietas non consequitur positive ex praecisa ratione qualitatis ut sic, sed ex determinatis rationibus diversarum qualitatum, quae juxta diversas naturas et fines earum hanc proprietatem participant, quae generi qualitatis ut sic non repugnat. Disp. 45, sect. 3.

[2] Dupliciter possunt duo termini mutationum dici contrarii: Primo ex eo solum quod sunt duo extrema alicujus latitudinis, quae potest successive pertransiri ab uno ad alterum terminum tendendo vel redeundo . . . Alio vero modo possunt termini mutationum esse contrarii propriissima contrarietate, quomodo calor et frigus sunt termini contrarii respectu oppositarum alterationum. Prima ergo contrarietas late sumta communis est aliis rebus vel mutationibus, secunda vero solum inter qualitates vel inter mutationes ad qualitates proprie contrariatas ratione ipsarum qualitatum. Ibid.

Potenz mit Rücksicht auf Wesen und Inhalt der Thätigkeit, der Habitus aber mit Beziehung auf den Modus des Thätigseins Principium proximum ist, so daß ohne Potenz eine bestimmte Thätigkeit überhaupt nicht möglich wäre, während der Habitus nur die mehr oder minder expedite Ausübung einer bestimmten Art von Thätigkeit bezweckt. Aristoteles unterscheidet Metaph. V, c. 12 zwischen activer und passiver Potenz; diese Unterscheidung besagt nach ihrem richtigen Sinne, daß es rein active Potenzen gebe, welche von anderen wesentlich passiven Potenzen reell unterschieden sind. Ob es rein passive Potenzen gebe, ist nach Suarez trotz der Auctorität des heiligen Thomas[1] zum mindesten zweifelhaft,[2] und Aristoteles hat in der von ihm gegebenen Definition der passiven Potenz den Begriff derselben augenscheinlich so weit gefaßt,[3] daß er nicht auf die passive Potenz als Qualitätsspecies bezogen werden kann.[4] Die Widerstandskraft ist entweder activer oder passiver Natur, und begründet daher keine dritte von activer und passiver Potenz unterschiedene Art von Potenz. Wol aber gibt es Potenzen, welche sich zugleich activ und passiv verhalten, und dieß nicht bloß in Beziehung auf unterschied-

---

[1] Virtut. qu. 1, art. 1.

[2] Ego hactenus non inveni qualitatem aliquam, quae solum instituta sit ad hoc munus recipiendi tantum alias qualitates vel accidentia. Non est autem confundenda ratio materialis seu passivae dispositionis cum potentia proprie receptiva; quantitas enim est suo modo dispositio materialis et passiva respectu substantialis formae et nullo modo dici potest potentia receptiva illius; et in qualitatibus tertiae speciei quam plures sunt dispositiones materiales ad formam substantialem et non sunt potentiae receptivae. Disp. 43, sect. 2.

[3] Vgl. Aristot. Metaph. IV, p. 1019 a, lin. 12 sqq.: *Δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον . . . ἡ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ ἢ ἕτερον, ἡ δ' ὑφ' ἑτέρου ἢ ἕτερον.*

[4] Dicendum, Aristotelem non definiise potentiam passivam in ea propritate, in qua pertinet ad peculiarem speciem quantitatis, sed absolute et quasi transcendenter; nam illa definitio etiam materiae primae et quantitati, ut potentia passiva est convenit. Unde facile dici potest, illam definitionem datam esse ab Aristotele de potentia pure passiva, et consequenter in eis definitionibus non meminisse earum potentiarum, quae sunt veluti mistae seu activa simul et passivae, quia fortasse egit solum de potentia ut est principium actionis transeuntis et physicae ac sensibilis transmutationis. Ibid.

liche Functionen,[1] sondern auch in Beziehung auf eine und dieselbe Function.[2] Die prädicamentale d. i. der Qualitätskategorie angehörige Potenz ist mit Bezug auf ihren Act immer eine Potentia naturalis, wenn schon das Subject der Potenz auf eine übernatürliche oder naturwidrige Weise (durch Zwang) beeinflußt sein kann. Jeder activen und passiven Potenz entspricht ein Actus proprius, obschon in beiden Arten von Potenz auf unterschiedliche Weise;[3] immer aber ist der der Potenz proportionirte Actus reell, essentiell und specifisch von der Potenz unterschieden.[4] Die in Aristot. Metaph. IX, capp. 8 sqq. enthaltenen Erörterungen über den Vorrang des Actus von der Potenz und über die verschiedenen Beziehungen, in welchen dieser Vorrang statthat, veranlassen Suarez, auch seinerseits den Gegenstand in Untersuchung zu ziehen, und zwar deßhalb, weil Aristoteles unterlassen habe zu unterscheiden zwischen dem Verhältniß der Res in potentia zur Res in actu und dem Verhältniß der Potentia realis zu ihrem Actus realis. Das erstere beider Verhältnisse betreffend ist es klar, daß der Res in actu die Priorität vor der Res in potentia zukommen müsse in Ansehung der Vollkommenheit und der Erkennbarkeit, welches letztere nicht bloß vom Actus essentiae sondern auch vom Actus existentiae gilt, und zwar nicht bloß im menschlichen, sondern auch im göttlichen Erkennen;[5] nur bei den Engeln verhält

---

[1] Intellectus possibilis est passiva potentia respectu intellectus agentis et est activa respectu intellectionis. Ibid.

[2] Licet controversum sit, an eadem res possit esse principium proximum et adaequatum activum et passivum ejusdem actionis, tamen quod eadem numero facultas simul habeat vim agendi et sit principium recipiendi actionem quam elicit, non potest cum aliqua probabilitate dubitari, supposita vera doctrina de actibus immanentibus qui recipiuntur in eisdem potentiis, a quibus eliciuntur. Ibid.

[3] Potentiae passivae correspondet semper aliquis actus formalis actuans et perficiens ipsam; potentiae vero activae ut sic non respondet actus formaliter actuans ipsam sed ab ea manans. Disp. 43, sect. 5.

[4] Potentia activa est principium effectivum sui actus; non est autem vera efficientia nisi inter ea, quae in re distinquuntur. Potentia autem receptiva est causa materialis sui actus, et e converso actus est causa formalis talis potentiae, eam vere et intrinsece efficiens; ergo hujusmodi actus et potentia necessario distinquuntur in re ipsa. Ibid.

[5] Deus primo et per se cognoscit seipsum, qui necessario actu existit; deinde licet cognoscat creaturas possibiles independenter ab actuali existentia earum, non tamen cognoscit illas nisi per seipsam et virtutem suam cognitam

es sich theilweise anders, sofern sie mittelst der ihnen eingegossenen Species von Dingen, die nicht actuell existent sind, Kenntniß haben können. In Ansehung der Zeit behauptet weder die Res in potentia noch die Res in actu nothwendig den Vorrang, obschon in der geschöpflichen Wirklichkeit thatsächlich die Res in potentia früher vorhanden ist, ihrerseits aber ein Posterius zum Sein der Res in Gott ist.[1] In Betreff des zweiten Verhältnisses, jenes der Potentia realis zum Actus realis, hat man zwischen activer und passiver Potenz zu unterscheiden. Der Actus der activen Potenz behauptet keinerlei Priorität vor der Potenz, weder in Bezug auf das Vollkommensein,[2] noch in Bezug auf das Erkanntwerden,[3] den Actus der Potentia praedicamentalis ausgenommen;[4] eine Priorität in Bezug auf die Zeit ist sogar schlechthin ausgeschlossen, obschon das umgekehrte Verhältniß nicht nothwendig statthaben muß. Die passive Potenz ist zwar nicht als Entität, wol aber zufolge ihrer Passivität etwas minder Vollkommenes, als ihr Actus; da aber die prädicamentalen passiven Potenzen nicht rein passiver Natur, sondern beziehungsweise auch active Potenzen sind, so leidet die angegebene Regel auf sie keine Anwendung.

---

ut eminenter continentem in sua actualitate omnes creaturas possibiles; quia licet Deus non accipiat scientiam a rebus extra se, accipit (ut ita loquamur) scientiam rerum extra se a seipso ut a primario objecto cognito. Disp. 43, sect. 6.

[1] De facto in omnibus rebus creatis extra Deum esse in potentia praecedit duratione esse in actu tam in speciebus quam in singulis individuis, quamquam necessario esse in actu virtuali seu eminenti ipsius Dei antecedat non tempore sed natura quodlibet esse in potentia. Ibid.

[2] Talis actus est actus hujus potentiae, aut terminus actionis; actio autem ut sic quid imperfectum est, ut per se constat; terminus item actionis per se loquendo non excedit virtutem activam, nisi fortasse illa tantum instrumentalis sit. Ibid.

[3] Virtus activa ex suo genere est eminentior actione sua et potest esse res omnino absoluta etiam a transcendentali habitudine ad suum actum; ergo cognitio aut definitio talis virtutis per se non supponit cognitionem actus ejus nec per se illam requirit in sua absoluta definitione. Quin potius e converso, cum illa actio quatenus talis sit, dicat habitudinem ad tale principium, per se requirit, ut per ordinem ad illud cognoscatur et definiatur. Ibid.

[4] Utpote quae per se primo instituta est ad talem actionem. Ibid.

Die der ersten Qualitätsspecies angehörigen Habitus operativi können ihrem Begriffe zufolge[1] nur in intellectiven Lebewesen vorhanden sein.[2] Die Thiere bedürfen keiner Habitus operativi, die mit ihren sinnlichen Vorstellungen verbundenen Urtheile reichen zur Determination ihrer Handlungen vollkommen aus; wol aber sind erworbene Habitus der menschlichen Cogitativa zuzugeben,[3] so wie auch der menschlichen Sensationspotenzen, und zwar bei beiden aus demselben Grunde ihrer Bestimmbarkeit durch das rationale Denken. Die intellectiven Habitus sind als Qualitäten der intellectiven Potenzen etwas von der Species intelligibilis Unterschiedenes;[4] wenn Thomas den Habitus der Scienz als Ordinatio specierum bezeichnet, so muß diese Bezeichnung so ausgelegt werden, daß der Unterschied des intellectiven Habitus von der Species intelligibilis zu seinem Rechte kommt.[5] Der Habitus wirkt nicht, wie von Vielen angenommen wird, eine Intension der Acte der Potenz,[6] sondern nur in Verbindung mit der Potenz und als Concausa die Substanz des Actes. Der Habitus vermag durch sich selbst keine anderen Acte, als jene der von ihm informirten Potenz zu causiren; da ferner eine und dieselbe Potenz durch mehrere Habitus informirt sein kann, so

---

[1] Habitus est qualitas quaedam permanens et de se stabilis in subjecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adjuvans et facilitans illam. Disp. 44, sect. 1.

[2] Dicendum, hujusmodi habitus solum esse in viventibus intellectualibus, et proxime tantum esse in potentiis elicitivis actuum immanentium, et quae rationales sint vel aliquo modo rationem participent. Ibid.

[3] Verisimilius videtur, in cogitativa hominis acquiri habitum distinctum a speciebus dantem facilitatem et inclinantem potentiam ad aliquos actus determinate. Ratio est, quia cogitativa hominis non est ita simpliciter determinata ad unum, sicut phantasia bruti; nam potest aliquo modo ex imperio rationis moveri et determinari ad operandum. Disp. 44, sect. 3.

[4] Species intelligibis non requiritur ex parte potentiae sed ex parte objecti, unde est simpliciter necessaria ad operationem, et non tantum ad melius esse sicut habitus. Disp. 44, sect. 4.

[5] Debet intelligi de ordinatione quasi effectiva seu extrinseca, quam habent species ex vi habitus scientiae, cujus sunt veluti instrumenta. Ibid.

[6] Habitus sicut generatur per actus, ita etiam intenditur; non intenditur autem nisi per actus intensiores; ergo sicut in potentia sola est virtus ad efficiendos habitus, ita etiam est virtus ad efficiendos actus intensiores per quos intendi thabitum. Ergo habitus per se non confert potentiae, ut intensiores actus possit efficere. Disp. 44, sect. 6.

ist weiter noch hervorzuheben, daß jeder einzelne dieser mehreren Habitus nur jene Acte causiren könne, aus welchen er selber erwachsen ist. Bezüglich der Streitfrage, ob ein Habitus durch einen einzigen Act erworben werden könne, oder eine Mehrheit aufeinanderfolgender Acte erfordert werde, aus welcher der Habitus allmälig sich bilde, will Suarez zwischen dem Habitus scientiae und anderen intellectiven Habitus unterschieden wissen; ersterer könne in der That durch einen einzigen Act gewonnen werden, nicht so die übrigen.[1] Eine Steigerung schon vorhandener Habitus wird unzweifelhaft durch solche Acte gewirkt, welche intensiver sind als jene Acte, aus welchen der bereits vorhandene Habitus erwachsen ist; Suarez hält es für zulässig anzunehmen, daß derselbe auch durch Acte von gleicher Intensität gesteigert werden könne. Eine besonders umständliche Erörterung widmet Suarez der Frage, ob der Habitus eine einfache Qualität, oder die Collection einer Mehrheit von Qualitäten sei; von der Entscheidung dieser Frage hängt die Beantwortung der weiteren Frage ab, in welchem Sinne von einer extensiven Mehrung der Habitus die Rede sein könne. Nach Suarez steht es vor Allem fest, daß in keinem Habitus eine reale extensive Zusammensetzung statthabe, weil sich dieß mit dem Begriffe des Habitus nicht vertrüge.[2] Es bleibt sonach nur eine Collection mehrerer Qualitäten denkbar, die aber auf einfache untheilbare Bestandtheile der Collection zurückweist. Es müssen sonach in der Seele untheilbare Habitus als einfache Qualitäten vorhanden sein. Solche untheilbare Habitus lassen eine virtuelle Extension in Bezug auf eine Mehrheit und Varietät von ihnen umfaßter Partialobjecte zu;[3] Suarez zeigt dieß zunächst an den eingegossenen

[1] Differentia a Thoma assignata inter habitum scientiae et alios in hoc posita est, quod quia evidentia convincit intellectum, necessitatemque illi infert, ideo per unum solum actum omnino illum determinat, omnemque aufer difficultatem, et quantum est de se immobiliter adhaeret, si alioqui species ex parte objecti requisitae sufficienter memoria retineantur et ministrentur. At vero actus opinionis vel virtutis moralis non ita determinant potentiam vel propter debilitatem causae seu medii ut in opinione, vel ob formalem libertatem ipsius potentiae aut repugnantiam oppositae inclinationis. Disp. 44, sect. 9.

[2] Habitus est propriissime et per se species qualitatis; ergo omnis habitus qui in sua specie est unus habitus, est etiam una qualitas per se, non potest autem esse per se una, nisi sit etiam simplex. Disp. 44, sect. 1.

[3] Unus et idem simplex habitus potest per suam simplicem entitatem ad varia objecta partialia virtualiter intendi et plures actus efficere, si vel

Habitus,[1] von deren Beschaffenheit er weiter auch Schlüsse auf die erworbenen Habitus zieht.[2] Dergleichen Habitus lassen eine extensive Mehrung bloß von Seite der Objecte, auf welche sie sich beziehen, nicht aber ex parte sui zu, sind gleich von ihrem Beginne an fähig, alles unter sie Gehörige zu umfassen, erfahren in ihren Steigerungen eine Mehrung dieses ihres allumfassenden Vermögens, und lassen keine partiale Intension oder Remission in Bezug auf einzelne Objecte oder Acte ohne gleichzeitige Änderung in Bezug auf alle übrigen Objecte und Acte zu. Das Gesagte gilt specifisch von den Willenshabitus. In Bezug auf die Habitus des Intellectes hat man zwischen evidenten und nicht evidenten Habitus zu unterscheiden; leichter möchte ein untheilbarer nicht evidenter intellectiver Habitus verschiedene Materien und Acte umspannen, als ein untheilbarer evidenter Habitus.[3] Hier tritt also der oben erwähnte Fall einer Collection einfacher Qualitäten ein; jedes Wissensgebiet constituirt eine solche collective Einheit, welche als wirkliche, wenn auch nicht untheilbare Einheit zu verstehen ist.[4] Jeder Wissenshabitus ist somit eine Collection aus einer Mehrheit von einfachen Qualitäten, welche

---

omnino sunt similes in ratione formali objecti, quamvis in materiali differant, vel ita sint inter se connexi, ut unus in alio virtualiter contineatur. Ibid.

[1] In habitibus infusis nemo, ut opinor, negabit dari habitus simplices habentes hujusmodi virtualem extensionem. Fides enim unica tantum et simplex est, etiamsi per eam innumerae res credantur. Ibid.

[2] Ab habitibus infusis recte argumentari possumus ad acquisitos. Ut v. g. si poenitentia infusa est una et simplex, quia indivisibiliter detestatur divinam offensam ut sic et ut avertentem a fine supernaturali, ita naturalis vel acquisita poenitentia detestatur omnia, quatenus a fine naturali avertunt, proportione servata. Eadem proportio potest fieri inter fidem divinam et humanam . . . Rursus in virtutibus moralibus acquisitis potest idem argumentum accommodari; nam si virtus justitiae inclinat ad salvandam aequalitatem alteri . . . ubicunque haec ratio aequaliter inventa fuerit, ille habitus aequaliter et indivisibiliter inclinabit. Ibid.

[3] Extrinseca ratio assentiendi (ut in fide tam infusa quam humana) potest facile materiis uniformiter applicari. At vero, quando ratio assentiendi est intrinseca, ut est in habitibus evidentibus, non potest eadem ratio diversis proportionibus applicari. Ibid.

[4] Omnes censent, geometriam v. g. esse unam scientiam non tantum genere sed etiam specie; haec autem unitas intelligi non potest per modum simplicis qualitatis, ergo necesse est intelligi per aliquam compositionem vel coordinationem plurium qualitatum. Ibid.

sich zum collectiven Ganzen als Partialhabitus verhalten.[1] Suarez glaubt das über den Unterschied der intellectiven Habitus von den Willenshabitus Gesagte gegen die völlige Identification beider Habitus bei Aristoteles betonen zu sollen.[2] Da der Bestand der Habitus nicht von einer außer ihnen gelegenen nächsten Causa efficiens abhängig ist, so kann die Unterlassung der Acte, aus welchen sie hervorgewachsen sind, nur per accidens Ursache ihres Schwindens sein, sofern nämlich hiedurch corruptiven Einflüssen positiver Art Raum gegeben ist. Diese Einflüsse gehen von Acten entgegengesetzter Art aus, welche indeß einen bereits vorhandenen Habitus nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern wie Suarez unter Anschluß an G. Biel gegen Gregor von Rimini betont, nur in Kraft eines aus ihnen erwachsenen neuen Habitus zu verdrängen vermögen.

Die Quantitätskategorie steht im metaphysischen Range der Qualitätskategorie nach, wird aber von Aristoteles als die erste Accidenzkategorie vorangestellt, und zwar mit Recht, weil unser zeitliches Erkennen vornehmlich auf die Körperdinge sich bezieht oder durch die Erkenntniß derselben bedingt und vermittelt ist. Aristoteles definirt das Quantum[3] als ein Theilbares, dessen Theile in dem sie zusammenfassenden Quantum formaliter und realiter enthalten sind, und daher nach vollzogener Theilung als dasjenige fortbestehen können, was durch sie vor ihrer Theilung constituirt war, nämlich als Quanta, deren jedes wieder in gleicher Weise eine Theilung zuläßt und so in's Unendliche fort. Aus dieser Definition des Quantum erhellt, daß die mit der Theilung des Quantum coinci-

---

[1] Unde intelligitur, in illo habitu, qui solum habet unitatem ex coordinatione plurium qualitatum simplicium, dari quidem posse augmentum extensivum illud tamen fieri per additionem novae qualitatis, quae licet respectu totius partialis sit, tamen ex se absolute considerata est integra quaedam species qualitatis. Ibid.

[2] Licet Aristoteles dixerit, ita se habere fines in moralibus sicut principia in speculabilibus, nihilominus in intellectu distinctus est habitus principiorum per se notorum et conclusionum, in voluntate vero idem est habitus ad finem et media. Ratio autem differentiae non est alia, nisi quia in assensu conclusionum ratio assentiendi non est sola veritas principiorum, sed ipsamet veritas conclusionis, quatenus in se ostenditur ex connexione extremum cum tali medio Ibid.

[3] Vgl. Aristot. IV, p. 1020 a, lin. 6 sqq.: *Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ὑπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.*

dirende Theilung einer materiellen Substanz in ihre Partes integrales von der Scheidung einer zusammengesetzten Substanz in Materie und Form wesentlich verschieden ist, und in der angegebenen Weise nur insofern, als die Substanz ein Quantum ist, sich vollziehen läßt; nicht die Substanz als solche, sondern die Substanz als Quantum läßt diese Art von Theilung zu, daher die Quantität ihrem Begriffe nach etwas von der Substanzialität Verschiedenes ist.[1] Die Quantitas molis oder körperliche Masse ist sowol von der Substanz als auch von den materiellen Accidenzen verschieden; dieß erhellt daraus, daß die quantitativen Theile des Körper außereinander verharren, während die Substanz in und mit allen außereinanderseienden quantitativen Theilen des Körpers zugleich ist, und eben so die materiellen Qualitäten dem substanziellen Ganzen als solchem angehören. Das Wesen der körperlichen Quantitativität besteht darin, daß ein Theil des Quantum den anderen ausschließt und von demselben unterschieden ist; hiedurch wird das Factum der Ausdehnung begründet, welche somit gleichfalls zum Wesen der körperlichen Quantitativität gehört. Das Ausgedehntsein wird dem körperlichen Quantum nicht formaliter durch das Quantitativsein verliehen, sondern ist entitativ schon in der Materie als solcher begründet;[2] das Quantitativsein begründet nur das Verhältniß des Ausgedehntseins zu einem bestimmten Raume, welcher durch die Theile des Ausgedehnten eingenommen wird. Punct, Linie, Flächen sind wahrhafte Entitäten, welche sowol untereinander als auch von dem ausgedehnten Körper, von welchem sie im Denken abgeschieden werden, zu unterscheiden sind. Sie sind im körperlichen Continuum als Indivisibilia in potentia enthalten; die Potenzialität ist nicht als Potenzialität der Existenz der Indivisibilia, sondern als Ausschluß einer realen Getheiltheit zu verstehen.[3] Da sie eine wirkliche Existenz haben, so müssen sie als Constituenten des ausgedehnten

[1] Idem proportionaliter est dicendum de qualitatibus et aliis accidentibus, quatenus divisibilia sunt. Disp. 40, sect. 1.

[2] Materia prius natura creatur et habet esse quam recipiat quantitatem; ergo prius etiam natura intelligitur ut habens totam entitatem suam in qua recipit totam quantitatem et diversas partes suae substantiae, in quibus diversas partes quantitatis recipiat; ergo non habet a quantitate partium distinctionem. Disp. 40, sect. 4.

[3] Puncta sunt actu in continuo, etiamsi sint in potentia in alio sensu. Et hanc esse mentem Aristoteles, patet ex locis Physic. IV, c. 4; V, c. 3;

Continuum, soweit dieses Continuum ist, gedacht werden, obschon aus ihnen allein die Existenz der Quantitas continua nicht resultiren könnte.[1] Linie und Fläche sind wirkliche Entitäten, auch wirkliche und zwei von einander so wie von der Körperlichkeit unterschiedene Species der Quantitas continua, obschon sie beziehungsweise incomplete Quanta sind,[2] der Punct aber in quantitativer Beziehung etwas durchaus Incompletes ist. Zur Linie und Fläche tritt die Körperlichkeit als dritte Species der Quantitas continua hinzu; die drei Species derselben sind von einander dadurch unterschieden, daß jede ihre eigene Art von Ausdehnung hat, in welcher jene der unmittelbar vorausgehenden Ausdehnungsspecies vorausgesetzt ist.[3] Der vom Körper eingenommene Ort tritt nicht als vierte Species zu den genannten drei Species hinzu; er gehört überhaupt gar nicht in die Quantitätskategorie, und kann höchstens als eine Proprietät der den Körper begränzenden Flächen gelten. Eben so können Zeit und Bewegung

---

Anim. I, c. 4; Metaph. III, c. 5, in quibus aeque de his omnibus mathematicis entibus docet, reipsa esse in corporibus physicis, etiamsi mente abstrahantur, et in Physicis hac ratione ait, indivisibile non posse per se moveri, per accidens autem posse, nimirum ad motum continui in quo vere existit. Unde etiam ait, punctum habere positionem in continuo. Denique eodem modo de his loquitur, sicut de partibus continui, quas dicit esse in potentia in ipso. Disp. 40, sect. 5.

[1] Cum indivisibilia quatenus talia, si sunt immediata, se tangunt secundum se tota, et omnino sunt in eodem spatio indivisibili, ex illis solis non excresceret magnitudinis intensio. Nec tamen negandum, quin haec indivisibilia intrinsece ingrediantur constitutionem quantitatis continuae; nam integra entitas ejus nec ex solis partibus, nec ex solis indivisibilibus consurgit, sed ex omnibus simul. Cum enim duo sint de ratione ejus, scil. et quod sit extensa et quod sit continua, illud habet ex suis partibus, hoc est indivisibilibus. Ibid.

[2] Dicendum, lineam (et idem est proportionaliter de superficie) esse entitatem quamdam ex se et per se habentem propriam extensionem, quam substantiae communicat, et ideo sub ea ratione esse veram et completam quantitatis speciem; quamquam quia hujusmodi ens simul etiam indivisibile est sub alia ratione, possit terminare et copulare partes alterius extensionis et ut sic possit ens incompletum appellari, incompletum inquam non in toto genere quantitatis, sed in specie superficiei. Disp. 40, sect. 6.

[3] Extensio superficiei supponit et includit aliquo modo extensionem lineae, non quia formaliter illa constituatur, sed quia indiget lineis ad suarum partium continuationem et terminationem . . . Eadem proportione loquendum est de corpore. Ibid.

den Species der Quantitas continua beigezählt werden. Daß die Continuität was immer für einer Art von Bewegung keine Species propria der Quantitas continua constituire, läßt sich aus Aristoteles zeigen; die Meinung, daß die Zeit wenigstens als Dauermaß in die Quantitätskategorie einzubeziehen sei, hat einen scheinbaren Anhalt in einer Stelle der aristotelischen Schrift de Categoriis, deren richtiger Sinn sich durch ihren Zusammenhalt mit den einschlägigen Äußerungen in der aristotelischen Physik ergibt.[1]

Aristoteles bezeichnet Magnitudo und Multitudo d. i. das continuirliche und discrete Quantum als die zwei Hauptarten des Quantum. Daß er damit nicht zwei gleichwerthige Subalternspecies der Quantität aufstellen wollte, läßt sich aus seinem gesammten Verfahren in den das fünfte Buch der Metaphysik ausfüllenden Begriffserörterungen entnehmen.[2] In der That kann die Zahl nicht als eine besondere Species des Seienden oder des Accidens genommen werden, da sie in Wahrheit nicht ein Ens oder Accidens, sondern eine Zusammenfassung von Seienden oder Accidenzen ist. Sofern indeß diese Zusammenfassung als ein Unum begriffen wird, kann sie denominativ als eine Species des Seienden genommen werden und als solche der Quantitätskategorie eingereiht werden. Suarez versteht sich hiezu

---

[1] Ratio mensurae, secundum quam tempus dicitur pertinere ad quantitatem, est ratio mensurae extrinsecae . . . Ad hanc autem rationem mensurae non quilibet motus accommodatus est, sed requiruntur aliquae determinatae conditiones . . . imo si de mensura secundum proximam aptitudinem loquamur, necessarium est, ut talis motus per actum animae, seu (quod idem est) per institutionem humanam sit veluti divisus in partes . . . sicut nos in motu diurno solis dividimus horam, diem et annum; quo modo Aristoteles Physic. V, c. 14 dixit tempus secundum completam rationem suam pendere ab anima . . . Atque de hoc tempore aperte loquitur etiam in capite de quantitate, ubi inter alia sic inquit (Categor., p. 5. b, lin. 5): „Si quis assignet, quanta sit actio, tempore definiet, annuam dicens. Disp. 40, sect. 9.

[2] Posset quis dicere, quantitatem in rigore sumtam pro vera quantitate reali non esse genus sed analogum quoddam ad continuam et discretam . . . Dici posset consequenter, Aristotelem in libro quinto Metaph. non tradere solum univocas acceptiones seu divisiones singulorum praedicamentorum sed etiam analogas acceptiones earum vocum, quibus praedicamenta singula significantur. Quoc satis constat ex intentione ejus toto libro Metaph., tum ex discursu singulorum capitum. Disp. 41, sect. 4.

aus Anbequemung an die gemeinübliche Sprechweise,[1] an welche nach seinem Dafürhalten auch Aristoteles sich anbequemte, wenn er (Categor., c. 6) die Oratio unter den Quantitätsspecies aufzählt. Im eigentlichen Sinne gibt es nur Eine Hauptspecies der discreten Quantität, die Zahl, die ihrerseits eben so viele Species unter sich faßt, als es Zahlen gibt. Die Einheit, in welche jede besondere Zahl sich zusammenfaßt, kann mit Thomas metaphorisch die Form der besonderen Zahl genannt werden, was auch von Aristoteles indirect anerkannt wurde, wenn er lehrte, daß die Species der Dinge sich wie Zahlen verhalten.

Den Kategorien der Quantität und Qualität tritt mit gleicher Wichtigkeit jene der Relation zur Seite, rücksichtlich welcher es sich zunächst darum handelt, die Realität und die richtige Bedeutung des Ens relativum festzustellen. Daß die Relation ein Wirklichsein in den Dingen habe, steht nicht nur theologisch zufolge der kirchlichen Dreieinigkeitslehre fest, sondern bewahrheitet sich auch dem natürlichen Denken im Hinblicke auf die in realen Thatsächlichkeiten begründeten Relationsbezeichnungen.[2] Nur darf man die Relationen nicht als etwas von ihrem sachlichen Fundamente real Unterschiedenes ansehen, was eben so unrichtig wäre, als die entgegengesetzte Annahme, daß die Relationsbezeichnung eine Denominatio mere extrinseca sei.[3] So ist z. B. das Ähnlichsein eine Relationsbezeichnung mit Beziehung auf eine in der Sache, welcher eine andere ähnlich ist, real vorhandene Forma absoluta, welche aber nicht nach ihrem Ansichsein, sondern nach ihrem Verhältniß zu der durch ihre Bezeichnung connotirten anderen Sache in's Auge gefaßt wird. Nur reale Relationen fallen

---

[1] In his enim rebus, quamvis saepe cum paucis sentire necesse sit, oportet loqui cum multis. Disp. 41, sect. 2.

[2] Patet in his denominationibus: Majus, minus, aequale, simile, propinquum, remotum, pater, filius etc.; hae namque omnes habitudinem plane dicunt ad aliud, sine quo nec esse nec intelligi possunt, et in rebus ipsis existunt, ut per se notum videtur. Disp. 47, sect. 1.

[3] Intelligendum est, relationem quidem dicere formam aliquam realem et intrinsece denominantem proprium relativum quod constituit, illam vero non esse rem aliquam aut modum ex natura rei distinctum ab omni forma absoluta, sed esse in re formam aliquam absolutam, non tamen absolute sumtam, sed ut respicientem aliam, quam denominatio relativa includit seu connotat. Disp. 47, sect. 2.

unter die Relationskategorie, und nicht die bloßen Relationis rationis,[1] die als bloße Entia rationis überhaupt gar nicht specifische Objecte der metaphysischen Erkenntniß sind; aber auch unter den realen Relationen greifen die Relationes transcendentales über den Bereich der Relationskategorien hinaus, da das durch dieselben besagte Geordnetsein für ein Anderes alles im Gesammtbereiche der Schöpfung Befindliche umfaßt, und somit nicht eine besondere Accidenzkategorie begründen kann.[2] Die prädicamentale Relation unterscheidet sich von der transcendentalen darin, daß sie den Terminus relationis lediglich insofern, als dieser die Bedeutung eines Terminus hat, betrifft, während die transcendentale Relation ihn unter anderen Gesichtspuncten, nämlich als Subject, Object, Wirkungsursache oder Zweckursache im Auge haben kann. Ein weiterer Unterschied zwischen beiden Arten von Relation ist dieser, daß die prädicamentale Relation nicht unmittelbar durch sich selber etwas zu erwirken hat, sondern sich als Zugabe verhält zu einer in der natürlichen Ordnung der Dinge begründeten Erwirkung von Etwas, wodurch eine Relation begründet wird. Aus diesem Grunde kann die rein prädicamentale Relation niemals als Actionsprincip fungiren.[3] Sie hat daher im Verhältniß

---

[1] Dicendum, solam relationem realem esse vere et proprie ad aliquid, relationem autem rationis non esse, sed concipi ac si esset ad aliquid, ideoque solum relationes reales ad proprium praedicamentum ad aliquid pertinere, relationes autem rationis non constitui in reali praedicamento, sed per analogiam et proportionem ad veras relationes declarari. Disp. 47, sect. 3.

[2] In entibus creatis nullum est ita absolutum, quin in sua essentia intime includat aliquem transcendentalem respectum, saltem quatenus est ens per participationem, per se essentialiter pendens ab ente per essentiam . . Quicquid sit de completis entibus . . . ex reliquis omnibus quae incompleta dicuntur, nullum est adeo absolutum, ut non includat essentialiter aliquam transcendentalem respectum. Et ratio est, quia omnia illa a natura sunt instituta ad aliud seu propter aliud; nam materia est propter formam, forma vero ad actuandum materiam et complendum compositum, et accidens est ad substantiam, potentia ad actum, et actus propter objectum, et sic de reliquis. Ibid.

[3] Relatio pura et praedicamentalis, sicut nunquam per se fit, ita etiam nunquam per se agit, quia non est instituta a natura ob aliquod peculiare munus per se necessarium ad esse vel fieri rei, sed solum est quidam respectus ex consequenti resultans. Disp. 47, sect. 4.

zur transcendentalen Relation eine minimale ontologische Bedeutung[1] und ist accidenteller Natur, während die transcendentale Relation etwas der bezogenen Entität Innerliches und Wesentliches ist.[2] Die prädicamentale Relation ist ein Accidens, dessen ganzes Sein im Esse ad aliud, Habere se ad aliud, Respicere aliud aufgeht. Sie setzt ein reales Subject als Fundament und Causa materialis der Relation, sowie einen specificirenden Terminus als Causa formalis des Esse der Relation voraus. Subject und Terminus müssen der Sache nach von einander unterschieden sein; diese Unterschiedenheit kann eine suppositale[3] oder eine modale[4] sein; sie kann auch dem Verhältniß zwischen dem Ganzen und seinen Theilen entsprechen.[5] Aristoteles unterscheidet (Metaph. V, c. 15) drei Genera der prädicamentalen Relationen, je nachdem sie in der Einheit oder Vielheit, im Vermögen zu thun oder zu leiden, oder im Verhältniß des Meßbaren zum Maße begründet sind.[6] Suarez rechtfertiget diese Dreitheilung als sachgemäß und erschöpfend, erklärt sich aber gegen die von Thomas und Alexander Halesius gemachten Versuche einer Deduction derselben aus dem allgemeinen Begriffe der prädicamentalen Relation; ihm steht fest, daß Aristoteles sie auf rein inductivem Wege gefunden, und sich mit der ihm erfahrungsmäßig feststehenden Thatsache begnügt habe, daß es keine Relation gebe, welche nicht unter eines der genannten drei Genera fallen würde. Wir übergehen Suarez' subtile Auseinandersetzungen der auf die einzelnen Accidenzen der drei Genera

---

[1] Pradicamentalis relatio concipienda est tanquam forma quaedam minima et accidentalis, quae non dat subjecto aliquod esse, nisi respicere aliud, neque ad aliquid aliud in natura deservit. Ibid.

[2] Respectus praedicamentalis semper est intrinsecus et essentialis alicui entitati modos etiam reales comprehendendo; relatio autem praedicamentalis habet propriam et peculiarem rationem accidentis. Ibid.

[3] Ut in relatione patris et filii. Similiter relatio specificae identitatis requirit realem distinctionem naturarum substantialium et consequenter etiam suppositorum. Et idem est proportione servata de relatione aequalitatis vel similitudinis. Dist. 47, sect. 9.

[4] Ad aliquas relationes existimo sufficere distinctionem modalem; nam sicut est vera efficientia aut emanatio inter rem et modum, ita etiam potest esse vera relatio. Ibid.

[5] Illa distinctio est vere in re et est major quam modalis. Ibid.

[6] Das detaillirte Schema der drei Genera der Accidenzen der Relationskategorie: Fr. Suarez II, S. 53.

der Relationskategorie bezüglichen Fragen, und bemerken nur, daß die Erörterung des Unterschiedes des dritten Genus von den zwei vorausgehenden[1] auch mit der Discussion eines Problems der natürlichen Gotteslehre zusammenhängt, der Frage nämlich, ob die Relation zwischen Gott und Creatur in allen Fällen, also nicht nur, sofern sie unter das dritte Genus, sondern auch sofern sie unter das erste und zweite Genus fällt, eine Relatio non mutua sei.[2] Suarez entscheidet sich für die Bejahung dieser Frage. Das göttliche Können sowie die seit ewig in Gott vorhandenen Acte des auf die creatürlichen Dinge bezüglichen Wissens und Wollens drücken bloße Relationes secundum dici aus, oder höchstens Relationes rationis, von welchen sich auch nicht mit Bestimmtheit behaupten läßt, daß sie durch die Coexistenz der entstandenen Dinge mit den auf sie bezüglichen göttlichen Actionen in Relationes reales sich verwandeln. Suarez will indeß diese letztere Annahme nicht unbedingt zurückweisen, und hält dafür, daß einige Bestreiter derselben zu weit gehen, wenn sie dieselbe sogar als schriftwidrig bezeichnen.[3] Sie werde nicht nur von einem Durand, Occam und Biel vertreten, sondern auch von Anselm von Canterbury in Betracht gezogen, obschon nicht unbedingt adoptirt.[4]

---

[1] Aristoteles assignat notandum discrimen inter hoc genus et duo priora, quia in prioribus utrumque relativum dicitur ad aliquid, at vero in tertio genere, licet unum relativorum dicatur ad aliquid, quia vere est ad aliud, alterum vero quod illi correspondet non dicitur ad aliud, quia vere sit ad aliud, sed quia aliud est ad ipsum, ut scientia ad scibile. Nam scientia sic dicitur, quia vere est aliud, scibile vero minime, sed solum quia scientia est ad ipsum. Disp. 47, sect. 10.

[2] Quae est quaestio theologica, et aliis verbis proponi solet: An nomina quae Deo tribuuntur ex tempore per relationem ad creaturam, dicant in Deo relationem realem, vel nominis tantum. Disp. 47, sect. 15.

[3] Qui putant, has denominationes relativas, quae possunt de novo advenire per solam mutationem alterius extremi sine ulla mutatione ejus rei quae referri dicitur, esse tantum denominationes extrinsecas ex coexistentia extremorum, satis consequenter loquuntur tribuendo has relationes Deo, quia nullum est inconveniens Deum ex tempore denominari ab aliqua forma reali existente in creatura, ut patet in actione creativa et in aliis quae Deus ad extra operatur. Ibid.

[4] D. Anselmus Monolog. c. 24 multum in hanc sententiam propendere videtur, quamquam in fine capitis modum illum loquendi ut incertum praetermittat. Ibid.

Kürzer als die drei ersten Accidenzkategorien werden von Suarez die sechs übrigen behandelt, deren zwei, Situs und Habitus, von Aristoteles in seiner Aufzählung der Accidenzkategorien (Metaph. V, c. 7) gar nicht einmal erwähnt seien; über die vier übrigen finde sich Vieles im dritten und vierten Buche der Physica, aber nur vom Standpuncte der Naturlehre, und nicht aus dem Gesichtspuncte der Metaphysik, unter welchem Suarez sie in Betracht ziehen will. Er führt sie der herkömmlichen Weise gemäß in folgender Ordnung vor: Actio, Passio, Quando, Ubi, Situs, Habitus. Die Metaphysik der Actionskategorie bezieht sich vornehmlich auf Klarstellung des Wesens[1] und der Ursachen der Actio,[2] sowie auf Angabe der Genera und Species der Actionen;[3] die diversificirende Specification der Actiones ist nach Suarez von der Diversität der Termini actionis abhängig. Wir überheben uns des Eingehens auf Suarez' controverse Auseinandersetzungen mit den Scotisten und Thomisten über verschiedene Einzelfragen, die in der Erörterung des Wesens der Actio praedi-

---

[1] Suarez faßt seine auf das Wesen der Actio bezügliche Doctrin in folgende Sätze zusammen: Actio nihil aliud in re est quam specialis illa dependentia quam effectus habet a sua causa efficiente. — Actio ut actio dicit intrinsece et essentialiter respectum transcendentalem ad agens seu ad principium agendi. — Per hunc respectum actionis ad agens praecise sumtum non refertur ipsum agens ad aliud, sed potius ipsa actio respicit agens a quo egreditur. — Actio, ut actio est, recte dici potest ultimus actus potentiae activae et exercitium ejus, dummodo non intelligatur de actu et intrinseco informante sed absolute de actu dimanante a potentia, sive illam informet sive non. Disp. 48, sect. 1.

[2] Causa efficiens actionis est principium illud a quo actio manat. Causa finalis actionis intrinseca et immediata est terminus ejus; mediata autem vel ultima esse potest aut ipsummet agens aut quilibet alius finis ad quem ipse terminus ejus refertur. Materialis causa interdum nulla est, sicut in creatione; quando vero intercedit materialis causa, illa est ipsum passum. Cum actio sit forma simplex, non habet aliam propriam causam formalem, neque alia principia essentialia praeter principium a quo fluit et terminum ad quem tendit, quatenus ea essentialiter respicit. Disp. 48, sect. 5.

[3] Actio primo dividi potest in substantialem et accidentalem; substantialem appello quae ad substantiam terminatur, accidentalem quae ad accidens . . . . Secundo substantialis actio dividi potest in eam quae sine subjecto fit (creatio), et eam quae fit ex subjecto (generatio); quae ulterius subdividi possunt in productionem et conservationem . . . Tertio subdividitur actio accidentalis in immanentem et transeuntem. Disp. 48, sect. 5.

camentalis auftauchten und auch in die Erörterungen über das Wesen der Passio hinübergriffen. Die Passio constituirt eine von bestimmten Qualitätsaccidenzen unterschiedene Accidenzkategorie, sofern sie in einem weitesten Sinne verstanden wird, in welchem sie gemeinhin das Recipirtwerden irgend einer Form bedeutet; in diesem Sinne verstanden ist sie das Correlat jener Art von Action, mittelst welcher etwas aus einem Subjecte herausgebildet wird. Die Passio ist von ihrem prädicamentalen Correlate nicht ex natura rei sondern bloß ratione ratiocinata verschieden.[1] Die Passio fällt sachlich und modaliter (d. i. ex natura rei) mit der Bewegung zusammen;[2] es lassen sich keine positiven formalen Momente eruiren, zufolge welcher sie auch nur ratione ratiocinata von der Bewegung unterschieden wäre.[3] Die Unterscheidung beider ist lediglich gedankenhafter Art.[4]

---

[1] Dicendum censeo, actionem et passionem in re non esse modos ex natura rei distinctos, sed eandem dependentiam et emanationem formae ab agente, quatenus subjectum intrinsece afficit, vocari passionem; quatenus vero agens ipsum denominat actu agens, vocari actionem; atque ita haec duo ad summum distingui ratione ratiocinata i. e. fundata aliquo modo in rebus, quae interdum sufficit ad distinguenda praedicamenta, quando inde consurgunt modi denominandi aut praedicandi primo diversi, quod in praesenti contingit. Disp. 49, sect. 1.

[2] Minus inter se distinquuntur passio et motus, quam actio et passio; sed actio et passio non distinquuntur actu ex natura rei, ergo etc. Disp. 49, sect. 2.

[3] Aristoteles definit motum esse actum mobilis quatenus mobile est 3 Physic. text. 16, et tamen statim text. 22 et 23 definit passionem esse actum patientis ut patiens est. At vero ex parte subjecti esse mobile seu mutabile et esse receptivum seu patibile, si haec duo proportionate sumantur in ordine ad positivam receptionem vel mutationem, non sunt duae potentiae vel capacitates passivae, etiam ratione distinctae, ergo neque actus ipsi sunt inter se distincti. Ibid.

[4] Declaratur: In termino aut forma quae fit in aliquo subjecto, tantum sunt duo in re distincta modaliter seu ex natura rei, scil. forma ipsa quae inducitur et dependentia ejus ab agente. Et forma quidem non dici potes motus ipse aut passio, quia forma est terminus motus, et si sola maneat sine alio fluxu, jam non est motus, et quoad hoc eadem ratio est de actione et passione. Itaque fluxus ipse seu dependentia formae est, quae recipit has omnes denominationes. Potest ergo intellectus fluxum illum praecise considerare, ut est via ad terminum, abstrahendo praecisive ab hoc quod afficiat aliquod subjectum vel manat ab aliquo principio, et fluxus ille sic conceptus potest motus appellari, et sub hac ratione conceptus ratione distinquitur tam ab

Die Accidenzkategorie des Quando betreffend erklärt Suarez unter Anschluß an Occam den Thomisten gegenüber, daß Dauer und Existenz nicht sachlich, sondern nur begrifflich unterschieden seien.[1] Die ungeschaffene Dauer heißt Ewigkeit, die Gott allein zukommt, und als Ausfluß aller Successsion im göttlichen Sein und in den göttlichen Lebensacten zu verstehen ist. Den geschaffenen Engelwesen kommt wol eine unveränderliche Seinsdauer zu, die jedoch mit einer Aufeinanderfolge ihrer inneren Lebensacte verbunden ist; es fehlt ihnen die zum Wesen des Ewigseins erforderliche Perfectio essendi. Die geschaffene Dauer scheidet sich in die permanente und successive Dauer;[2] erstere heißt Aevum, letztere Tempus. Der Begriff einer geschöpflichen permanenten Dauer ist ein sachlich möglicher Begriff, ja es ist sogar undenkbar, daß eine permanente untheilbare Res durch eine successive continuirliche Action im Sein sollte erhalten werden, wie Bonaventura dafürhält; keine geschöpfliche Dauer ist aber in dem Grade permanent, daß sie nicht die Möglichkeit einer ihre Permanenz negirenden Successsion zuließe.[3] Die zwar permanenten aber ihrer Natur nach corruptiblen Existenzen haben eine von der Zeit unabhängige innere Dauer,[4] welche jedoch von jener der äviternen Existenzen unterschieden ist.[5]

---

actione quam a passione, et quodammodo in utraque includitur vel tanquam quid superius et transcendens vel tanquam materialis et inadaequatus conceptus utrissque. Ibid.

[1] Duratio proprie sumta dicit de formali positivam permanentiam in existendo, quae ratione tantum aut connotatione aliqua extrinseca ab existentia differt. Disp. 50, sect 2.

[2] Permanens dicitur, quae simul tota perseverat absque partium successione; successiva autem dicitur, quae non permanet nisi quamdiu una pars ejus alteri succedat. Disp. 50, sect. 5.

[3] Nulla est duratio creata, quae non possit habere initium et finem saltem per extrinsecam potentiam. Non dicitur autem duratio habere initium, nisi quando habet esse proxime post non esse, neque finem nisi quando posse esse transit ad non esse; ergo in omni duratione creata habet locum hic transitus a non esse ad esse, vel ab esse ad non esse. Sed in hoc solum transitu consistit praedicta successio termini oppositi, quam privativam appellamus; ergo nulla est duratio creativa, quae non sit capax talis successionis. Ibid.

[4] Falsum est, quod esse harum rerum corruptibilium in continua succesione aut variatione consistat. Disp. 50, sect. 7.

[5] Haec duratio ita permanens est, ut sit ab intrinseco defectibilis; ergo differt essentialiter ab aevo, quod ab intrinseco deficere non potest. Ibid.

Die Zeit bezieht sich nicht auf die über die Succession hinausgerückte innere Dauer der corruptiblen Dinge, sondern auf die successiven und continuirlichen Bewegungen derselben, und ist von diesen der Sache nach nicht unterschieden.[1] Die successive Dauer ist meßbar, kann aber nur durch eine andere successive Dauer gemessen werden, als welche sich jedoch, soweit es sich um ein nicht bloß arbiträres und conventionelles, sondern um ein natürliches Maß handelt, einzig die Bewegung des Himmels sich darbietet. Suarez bemerkt schließlich noch, daß das Esse der Accidenzkategorie des Quando durch die innere Dauer der geschöpflichen Dinge constituirt werde, und alle geschöpflichen Durationes in diese Kategorie fallen.

Wie die permanente innere Dauer den incorruptiblen Dingen unabhängig von der Zeit zukommt, so ist die Ubication ein accidentaler innerer Modus der Körper, der nicht erst aus der Umgränzung des Körpers durch den ihn umgebenden Raum resultirt, obwol in der natürlichen Ordnung der Dinge mit Ausnahme der obersten Himmelssphäre ein jeder Körper eine solche räumliche Umgränzung hat. Die Ubication muß als Modus intrinsecus vom Orte, in welchem der Körper ubicirt, unterschieden werden; der Ort fällt als etwas dem ubicirenden Körper Äußerliches strenge genommen nicht in die Kategorie des Ubi. Als äußeres Maß des locirten Körpers kann er auf die Quantitätskategorie reducirt werden, als Terminus extrinsecus des locirten Körpers fällt er unter gar keine Kategorie. Das Verhältniß des Ortes zum locirten Körper fällt unter die Relationskategorie. In einer gewissen Beziehung kann das Verhältniß des umschließenden Raumes zum Körper auch in die Kategorie des Habitus einbezogen werden. Den geschöpflichen Geistern muß ein bestimmtes Ubi als Modus intrinsecus ihrer Substanzen zuerkannt werden, so zwar, daß diese auch ohne Vorhandensein der Körperwelt ihr Ubi intrinsecum haben würden. Nicht bloß die Substanzen, sondern auch die Quantität und die übrigen Accidenzen, nicht bloß die körperlichen sondern auch die geistigen haben ihr eigenes Ubi, was Suarez daraus erweist, daß sie auch ohne ihr substanzielles Subject von Gott erhalten werden könnten.

---

[1] Dicendum, tempus non distinqui a motu secundum rem sed tantum secundum rationem cum fundamento in re. Disp. 50, sect. 9.

Suarez zieht, wie aus dem Gesagten erhellt, in die Lehre von den Accidenzkategorien eine Reihe von Untersuchungen, welche den realphilosophischen Disciplinen, der allgemeinen Welt- und Naturlehre, der Psychologie und Ethik angehören; ja seine Behandlung der Kategorienlehre ist eigens darauf angelegt, alle jenen Disciplinen angehörigen Begriffsobjecte nach ihrer metaphysischen Seite zu erledigen. Spätere Bearbeiter der scholastischen Philosophie suchten die mit dieser Behandlungsart der Metaphysik verbundenen Unzukömmlichkeiten dadurch zu beseitigen, daß sie, wie z. B. Liberatore,[1] zwischen einem allgemeinen und speciellen Theile der Metaphysik unterschieden, welchem letzteren von Liberatore Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie eingegliedert werden, und in welchen daher auch die Erledigung aller jener besonderen Frageobjecte verwiesen wird, durch deren Behandlung Suarez der Kategorienlehre einen den übrigen Abtheilungen seines metaphysischen Werkes proportionirten Umfang und Inhalt zu verschaffen gesucht hatte. Nebstbei erscheint aber auch der Lehrinhalt der Kategorienlehre in den späteren scholastischen Darstellungen der Philosophie bedeutend reducirt, wozu neben der Vereinfachung der scholastischen Lehrweise und der Rücksicht auf praktische Lehrzwecke sicher auch die Rückwirkung der nachscholastischen Philosophie auf den Betrieb der scholastischen, und die fortschreitende Erweiterung des von scholastischen Subtilitäten ablenkenden Erfahrungswissens wesentlich beitrugen. Von der antischolastischen neueren Philosophie wurde die scholastisch-peripatetische Kategorienlehre selbstverständlich abgeworfen. Die gegen den Scholasticismus reagirenden Experimentalphysiker substituiren der auf den Gegensatz von Stoff und Form gegründeten formalistischen Naturkunde des Aristoteles den Gedanken der sinnlichen Wirklichkeit als des unmittelbar durch sich selber Erkennbaren. Auf den Standpunct derselben stellten sich der aristotelischen Weltlehre gegenüber auch die Cartesianer, welche dem Gegensatze von Form und Stoff jenen zwischen Geist und Körper substituirten und damit auch den Substanzbegriff der peripatetischen Scholastik völlig umgestalteten; sofern der Begriff des accidentalen Seins nach seinem Verhältniß zum substanziellen Sein als Subject der Accidenzen sich bestimmt, war mit der Umgestaltung des Substanzbegriffes selbstverständlich auch die gesammte scholastisch-aristotelische Lehre von den

[1] Institutiones philosophicae. Rom, 1847; 3 Voll.

accidentellen Kategorien beseitiget. Läßt Cartesius den scholastischen Ontologismus in dem Gegensatze von Ideologie und Usiologie untergehen, so arbeitet Wolff[1] in seiner Weise auf eine Rehabilitation des alten Ontologismus hin, aber freilich unter wesentlichen Modificationen des scholastischen Ontologismus, dessen Dunkelheiten den die Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniß als specifisches Kriterium des ächt philosophischen Denkens urgirenden Cartesius zum erklärten Bruche mit der Scholastik getrieben hätten. Mit der Restitution des Ontologismus ist selbstverständlich auch eine dem veränderten Denkstandpuncte Wolff's angepaßte Wiedererneuerung der älteren Kategorienlehre verbunden. Eine an letzterer vorgenommene Hauptveränderung ist diese, daß Wolff keine Suprema genera entis mehr kennt, welchen das eine und selbe Seiende unter verschiedenen absolut gegebenen Gesichtspuncten einzuordnen wäre; diese absolut gegebenen Gesichtspuncte oder an sich seienden kategorischen Bestimmtheiten haben zu ihrer Voraussetzung den Begriff des Ens in universali, welches nicht existiren kann, daher auch die den Begriff desselben verengernden Determinationen keine metaphysische Geltung beanspruchen können. Damit ist also die aristotelisch-scholastische Kategorienlehre im Principe negirt; die in derselben unter die zehn Genera entis subsumirten ontologischen Bestimmtheiten der Dinge müssen aus dem Wesen des Seienden verstanden und als Attribute oder Modi des Wesens begriffen werden. Wesen, Attribut und Modus des Seienden scheiden sich derart auseinander, daß die Essenz dasjenige bedeutet, ohne welches das Seiende nicht sein könnte, was es ist, Attribut dasjenige, was durch die Essenz bestimmt ist und in Folge dessen, ohne das Wesen selber zu sein, im Seienden zugleich mit der Essenz vorhanden sein muß, während Modus dasjenige bedeutet, was mit der Essenz vereinbar ist, aber nicht durch dieselbe bestimmt wird und deßhalb auch nicht vorhanden sein kann. Attribute und Modi sind Accidenzen, aber nicht die einzigen Accidenzen der Substanz; sie inexistiren dem Subjecte als innerliche Bestimmtheiten, und sind von Accidenzen anderer Art zu unterscheiden, welche dem Subjecte äußerlich bleiben. Derartige äußerliche Accidenzen sind Lage, Raum und Ort, Zeit und Dauer. Die Quantität mit ihren Unterarten (Größe, Figur u. s. w.) ist eine innerliche accidentelle Bestimmtheit des Seienden, während die Qualität

[1] Philosophia prima seu Ontologia. Frankfurt a. M., 1736 (2. Aufl.).

eine das Wesen charakterisirende und mit demselben theilweise zusammenfallende Bestimmtheit des Seienden ist. Quantität und Qualität haben miteinander gemein, innerliche Bestimmtheiten des Seienden zu sein, unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß die Qualität ohne Zuhilfenahme eines Anderen (als Demonstrationsmittels) verstanden werden kann, nicht so die Quantität, welche sich actuell präsentiren muß.[1] Die Qualitäten scheiden sich in primäre und abgeleitete Qualitäten, letztere wieder in nothwendige und contingente Qualitäten; die primären Qualitäten constituiren die Essentialia rei, die abgeleiteten Qualitäten sind Attribute, die contingenten Qualitäten sind Modi. Daraus folgt, daß die abgeleiteten Qualitäten unter den Begriff der Accidenzen fallen müssen, ja die primären Qualitäten selber, soweit diese von der Substanz als ihrem Träger zu unterscheiden sind. Wolff definirt die Substanz als beharrendes und modificables Subject; das nicht modificable Seiende heißt Accidens. Genauer ist die Substanz nach Wolff als Subject der constanten und variablen inneren Determinationen d. i. der Essentialia, der Attribute und Modi, zu definiren. Er glaubt damit die an sich wol nicht unrichtige, aber doch an Dunkelheiten leidende scholastisch-aristotelische Definition der Substanz in das Licht wahrhafter Rationalität hinaufgerückt zu haben.[2] Da an den Substanzen außer den constanten Determinationen auch veränderliche Determinationen vorkommen, so ist der Status substantiae einer Veränderung fähig; die Veränderungs-

[1] Quantitas rei tantum dari, alteri autem explicari non potest, ita ut solis verbis ejus in alterius animo excitari possit notio . . . Aliter res se habet cum qualitate, cujus notio animo ita infigitur, ut si vel maxime confusa sit, solis tamen verbis reproduci possit. O. c., § 452.

[2] Substantia in philosophia Aristotelico-scholastica definita fuit per ens quod per se subsistit et sustinet accidentia. In hac vero definitione obscurum visum fit, quid sit per se subsistere, et quid sit sustinere accidentia . . . Si notionem essentiae, compatibilitatem coexistentiae aliorum et independentiam ab aliis, quae simul insunt, conjungas, habebis utique ea, quae notioni confusae Aristotelico-Scholasticorum insunt, qua substantiam sibi repraesentant tanquam ens, quod per se subsistit. Nimirum substantia per se subsistit, quatenus essentialia seu essentia rei existere potest, ut non opus sit alia praeexistere, aut ut praeexistentia concipi in eodem ente. Ceterum hinc porro patet, quid verbis istis designetur, quibus substantiae accidentibus substare seu eadem sustinere dicuntur allegorica dictione; nimirum per ea denotatur dependentia actualitatis modorum et attributorum ab essentia entis, qua modus existendi accidentium fit diversus a modo existendi essentiae. O. c., § 771.

fähigkeit weist auf eine Kraft hin, durch welche, sei es jene der eigenen oder einer fremden Substanz, eine Veränderung gewirkt wird. Die Kraft aber ist als ein Conatus agendi continuus der Substanz zu verstehen, läßt sich sonach nicht von der Substanz abtrennen; vielmehr heißt Substanz eben dasjenige, was das Princip der Veränderungen in sich enthält, eben so wie umgekehrt die Substanz auch das leidende Subject der an ihr vorgehenden Veränderungen ist. Es gibt demnach keine vom Substanzbegriff abzuscheidende Accidenzkategorie der Potenz, Actio und Passio. Die ein Princip der Veränderungen in sich enthaltende Substanz deckt sich mit dem Begriffe der endlichen Substanz. Jede Substanz ist ein einfaches Seiendes, unter dessen Begriff demnach sowol Gott als die endlichen Substanzen fallen; eine zusammengesetzte Substanz kann nur als Aggregat einfacher Substanzen gedacht werden.[1] Die einfachen Substanzen sind identisch mit den Leibniz'schen Monaden als Kraftprincipien. Die Scholastiker definirten wol im Allgemeinen ganz richtig die Einfachheit als Ausschluß der Zusammensetzung;[2] sie unterschieden aber zwischen Graden der Einfachheit und ließen auch ein sogenanntes minder Zusammengesetztes als Einfaches gelten; als Zusammengesetztes im eigentlichen Sinne sahen sie dasjenige an, dessen Theile außereinander sind. Nach exact philosophischer Sprechweise kann aber nur dasjenige als einfach bezeichnet werden, in welchem sich überhaupt keine Theile unterscheiden lassen; demnach entfällt bei Wolff die Zusammensetzung der geschöpflichen Substanzen aus Esse und Essenz, Form und Materie und die gesammte darauf gebaute scholastische Accidenzenlehre.

Der Grundgegensatz zwischen der Wolff'schen Ontologie und Suarez'schen Metaphysik spricht sich in dem beiderseitigen Seinsbegriffe aus. Suarez' Seinsbegriff ist ein Begriff des wirklichen Seins unter Abstraction von den verschiedenen Arten und Modis des wirklich Seienden; nach Wolff bedeutet das Ens als solches dasjenige, was existiren kann, und unter bestimmten Voraussetzungen wirklich oder sogar nothwendig existirt. Sofern nun nach den weiteren Erklärungen

---

[1] Quoniam semel usu receptum est, ut corpora seu entia composita in mundo materiali substantiae dicantur, a communi usu loquendi non est recedendum. O. c., § 794.

[2] Unde Suarezius Disputt. metaph disp. 30, sect. 3 certum esse pronunciat, simplicitatem supra rem, quae simplex denominatur, non addere rem aliquam, sed dicere tantum negationem compositionis. O. c., § 684.

Wolff's das Existirenkönnende mit dem Denkmöglichen zusammenfällt, steht seine Ontologie im Gegensatze zur Suarez'schen Metaphysik auf dem Gedanken des Denkmöglichen als desjenigen, von welchem aus das Wirkliche als Nothwendiges oder Zufälliges im Denken erreicht werden soll. Damit war der erste Schritt zu der den Kant'schen Kriticismus charakterisirenden Subjectivirung der Kategorien, zur Umwandlung derselben aus Seinskategorien in Anschauungs- und Denkkategorien gegeben. Hegel gab den Kategorien ihre objective Bedeutung dadurch zurück, daß er sie als die in stricter logischer Continuität und mit dialektischer Nothwendigkeit auseinander sich entwickelnden Daseinsformen des im Selbstverwirklichungsprocesse begriffenen absoluten Seins auffaßte. Da Hegel das Sein im Denken aufgehen läßt und das Denken das eigentliche Wesen des Seins ist, so hat für ihn die aristotelische Substanzkategorie keine philosophische Wahrheit; an die Stelle der Substanz tritt bei ihm das von seiner Erscheinung unabtrennliche Wesen und die Vermittelung beider im Begriffe des Wirklichen, dessen Wesen der Begriff als solcher ist. Der absolute Begriff der Dinge ist Gott als der in der kosmischen Wirklichkeit sich explicirende Gedanke derselben oder als die der Welt immanente absolute Vernunft, die das Lebenselement des Geistes, ja der Geist selbst, und als dieser die einzige Realität ist, in welcher alle anderen Realitäten aufgehen.

Der Hegel'sche Panlogismus ist der verabsolutirte Rationalismus, in welchem das Denken das Seiende sich absolut subjicirt, während es doch andererseits seinen Inhalt nur im Seienden haben kann und als absolutes Denken einen absoluten Seinsinhalt fordert. Da ein im endlosen Processe seiner Entwickelung begriffenes Denken niemals zur absoluten Überwindung des ihm als Object gegenüberstehenden Seins gelangt, und andererseits die wirkliche absolute Überwindung und Subjicirung desselben eine völlige Gegenstandlosigkeit des absoluten Denkens involviren würde, so leidet der Hegel'sche Panlogismus an einer inneren Denkunmöglichkeit und hebt in seinen Grundvoraussetzungen sich selber auf. An die Stelle der absoluten Überwindung des Seins durch das absolute Denken hat die absolute Selbstaffirmation des absoluten Seins im absoluten Selbstdenken und Selbstwollen zu treten, welche in einem absoluten ewigen Acte sich vollziehend und über alle zeitliche Succession hinausgerückt, den der christlichen Idee des lebendigen Gottes entsprechenden Begriff des

absoluten Geistes ergibt. Das absolut Seiende fällt seinem Begriffe nach zusammen mit der absoluten Selbstigkeit des absoluten Geistes, dessen absolute Lebensform die absolute Urbildung aller Lebens- und Entwickelungsformen des endlichen geschöpflichen Seins darstellt, so daß allerdings in der speculativen Erfassung der absoluten Form des göttlichen Lebens sich die Anknüpfungspuncte für die Dialektik des göttlichen Weltgedankens gewinnen lassen. Insoferne schließt der Hegel'sche Panlogismus die Hinweisung auf ein dialektisches Problem in sich, in dessen Lösung der speculative Theismus seine durchgebildete philosophische Gestaltung anzustreben hat. Da diese Lösung in aller irdischen Zeit nur eine approximative Lösung sein kann, so ist die philosophische Denkaufgabe des speculativen Theismus nur eine relativ lösbare Aufgabe, was indeß in seiner Weise auch von jeder anderen Art der wissenschaftlichen Erkenntniß gilt, und die Möglichkeit einer continuirlich fortschreitenden Vervollkommnung der philosophischen Erkenntnißweise nicht ausschließt. Übrigens ist das dialektische Problem der Philosophie so alt wie die Philosophie selber, und machte sich schon bei den Griechen im Hervortreten einer theistischen Philosophie nach seiner vollen Bedeutung geltend; Plato sah in ihr ein den Händen der Sophisten zu entwindendes Denkinstrument, welches als Vehikel zur Erweisung einer höheren übersinnlichen Wirklichkeit als denknothwendiger Voraussetzung der sinnlich-empirischen Wirklichkeit in den Dienst höchster und erhabenster Denkaufgaben zu stellen sei. Die aristotelische Kategorienlehre war eine Fixirung der objectiven Gesichtspuncte, welche dem dianoetischen Verfahren im Interesse eines sicheren, besonnenen Denkvorgehens zur sachlichen Orientirung zu dienen hätten. Die scholastische Philosophie adoptirte dieselben als unabänderlich gegebene Normen, gleichsam als den von der Natur selber hergestellten Aufzug des Gewebes, welches durch das Denken als Einschlag des Webegerüstes zu Stande gebracht werden soll. Man konnte bei den aristotelischen Kategorien als unabänderlich feststehenden objectiven Gesichtspuncten der Dialexis des subjectiven Denkens stehen bleiben, so lange der Satz des Widerspruches als einziges oberstes Gesetz der menschlichen Denk- und Urtheilsthätigkeit galt; es konnte aber nicht fehlen, daß an ihrer unabänderlichen Gegebenheit gerüttelt wurde, wenn die menschliche Denkthätigkeit allmälig auf eine Mehrheit oberster Directionsprincipien zurückbezogen wurde, und neben dem Satze des Widerspruches auch das Princip des zureichenden Grundes und das

Principium disjunctionis als Directionsnormen der dialektischen Denkbewegung sich zur Geltung brachten. Sofern die aus dieser Dreiheit von Directionsnormen verstandene dialektische Bewegung des Denkens als Reflex und Correlat einer dem Wirklichen selber immanenten Dialektik verstanden wurde, mußten auch die abstract ontologischen Seinskategorien in den Fluß der dialektischen Denkbewegung hineingezogen werden; die mehr und mehr sich verlebendigende Anschauung der Weltdinge vertrug nicht mehr die schematisch abstracte Auseinanderhaltung dessen, was in der lebendigen Wirklichkeit innerlich und unzertrennlich mit einander verbunden ist. Der nothwendige Halt der Abwehr ungerechtfertigter Vermengungen und Vereinerleiungen dessen, was sachlich oder begrifflich auseinandergehalten werden muß, fand sich in der ideellen Apprehension der Dinge, welche durch sich selbst auf die Eruirung der urhaften kategorischen Bestimmtheiten und Unterschiede im Bereiche des Seienden hinleitete. Diese urhaften kategorischen Unterschiede und Bestimmtheiten sind in dem Gegensatze zwischen geistiger und sinnlicher Realität gegeben, dessen ontologisches Verständniß sich in der Idee der ihnen beiden übergeordneten, und die Vollkommenheiten beider mit Ausschluß ihrer Unvollkommenheiten in sich fassenden Realität sich erschließt.

Es ist schließlich noch hervorzuheben, daß die Ansätze eines philosophischen Dialekticismus in der scholastisch-peripatetischen Philosophie gleichsam als ein für spätere Entwickelungsepochen des christlich-philosophischen Gedankens hinterlegtes Gut sich vorfinden in der traditionell gewordenen Theilung des Ens rationis in die Negatio, Privatio und Relatio. Suarez handelt über dieselben in dem letzten Abschnitte seiner Metaphysik,[1] woselbst er sich auch über die Gründe äußert, aus welchen sich die Metaphysik mit den Entibus rationis, obschon sie als bloße Gedankendinge keine wahrhaften Entia sind, zu befassen habe. Er rechtfertiget ihre Aufnahme in die Metaphysik aus ihrer Bedeutung für das menschliche Erkenntnißleben und wissenschaftliche Denkverfahren, sowie durch den Umstand, daß es außer der Metaphysik keine Wissensdisciplin gebe, welche sich auf das eigentliche Wesen der Entia rationes einzulassen in der Lage wäre.[2] Obschon

[1] Disp. 54: De entibus rationis.

[2] Am allerwenigsten die Dialektik: Nam finis illius scientiae non est nisi dirigere et ad artem revocare rationales hominis operationes, quae non sunt entia rationis de quibus nunc agimus, sed entia realia. L. c.

er den Unterschied und das gegenseitige Verhältniß jener drei Genera des Ens rationis eingehend und sorgfältig erörtert, ist für ihn doch die Prüfung und Abschätzung des entitativen Charakters der Entia rationis die Hauptsache. Von der ideologischen Bedeutung der Negatio, Privatio und Relatio als Vehikel einer dialektischen Denkentwickelung konnte in Suarez' Zeitalter nicht die Rede sein; es blieb in der That Hegel vorbehalten, nach dieser Seite hin an Aristoteles anzuknüpfen. Hegel stellt sich in einen extremsten Gegensatz zur Seinsmetaphysik des Suarez, wenn er jede, auch die niederste und unvollkommenste denkhafte Regung im Seienden höher stellt als die Gesammtheit aller rein sinnlichen Realitäten, während umgekehrt Suarez die Entia rationis als bloße Schattenbilder der wirklichen Dinge ansieht, und ihnen deßhalb gleichsam nur noch anhangsweise in seiner Metaphysik einen Platz einräumt. Das Richtige ist, daß das wahre ächte Denken, in welchem das gottgedachte Wesen der Dinge ergriffen wird, an der Superiorität des Geistes über die rein sinnliche Wirklichkeit Theil hat, während das eines reellen Gehaltes entbehrende, wesenlose, nichtige Denken überhaupt nicht auf den Namen eines wirklichen Denkens Anspruch hat, und als etwas den Unvollkommenheitszuständen des gefallenen Geschlechtes Angehöriges durch eine richtig geleitete, auf bewährte Überlieferungen gestützte und der idealen Denknatur des Menschen angemessene Disciplina mentis zu überwinden ist.

Namen- und Autorenregister

der beiden Abtheilungen dieses Bandes.

(A bedeutet die erste, B die zweite Abtheilung des Bandes, die den Namen beigefügten Ziffern die Seitenzahlen beider Abtheilungen.)

A.

Abälard 6, 38.
Achillini 150, 153.
Adam Hibernicus 93, 96, 265.
Adam von Cöln 301.
Ägydius Romanus 125, 147, 150, 153, 154, 210, 211, 212, 214, 216, 217, 219, 224, 225, 232, 233, 236 f., 252, 254.
Ägydius v. Viterbo (Cardinal) 139.
Albertus Magnus 6, 123, 125, 141, 144, 146, 147, 153, 154, 155 f., 210, 217, 221, 227, 229, 231, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 244, 248, 258, 301 ff.
Albert von Halberstadt 122 f., 124.
Alexander V (Papst) 60.
Alexander v. Aphrodisias 143, 156, 210, 211.
Alexander Halesius 125, 183, 210, 221, 223, 225 f., 229, 230, 235, 238, 239, 242, 244, 246, 248, 287.
Algazeli 210.
Alington 28.
Altensteig (Joh.) 300.
Andreä (Antonius) 153, 167, 171, 172, 179, 190, 197.
Annatus (Fr.) 40.
Anselm v. Canterbury 6, 18, 20, 30, 35, 53, 85, 98, 210, 219, 230, 286, 363 f., 365, 366, 378.
Aristoteles 29, 30, 105, 126, 144, 147, 149, 152 ff., 158 ff., 164 ff., 210, 215 f., 261, 293, 303, 308, 329, 369, 371 f., 376, 386, 397.
Arundel (Erzbischof) 23.
Ashburne 28.
Aston 23.
Augustinus (Kirchenlehrer) 18, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 54, 210, 215, 257, 262, 274, 283.
Aureolus 6, 139, 141, 153, 164, 183, 265, 359, 387.
Averroes 49, 139 ff., 147 ff., 153 ff., 165, 166, 167, 170, 210, 331, 335, 381, 393, 398.
Avicenna 153, 167, 170, 210.

Baco (v. Verulam) 19.
Baconthorp (Joh.) 48 f., 50 f., 139, 141, 147, 150, 153, 164.
Banchin 28.
Bannez 396.

Bartholomäus v. Usingen 300.
Beda d. Ehrwürdige 42, 53, 206, 210.
Berengar v. Tours 52.
Bernhard v. Clairvaux 6, 100, 210, 238, 287.
Berton (Wilhelm) 21, 28.
Bictwell 27.
Biel (Gabriel) 183, 262—296, 299.
Blanciotti 56.
Boethius 210.
Bonaventura (Joh.) 4, 5, 6, 30, 99, 112, 113, 125, 217, 219, 220, 224, 227, 229, 231, 233, 237, 239, 240, 241, 243, 244, 246, 248, 250, 251, 255, 256, 260, 287, 304.
Bonifaz IX (Papst) 59.
Bradwardina 6, 17, 18, 20, 40, 77, 78.
Bromiard 28.
Bruliser 28.
Buridan 124, 125, 297.
Burleigh (Walter), 18, 150, 153.

Cajetan (Cardinal) siehe del Vio.
Cajetanus v. Tiene, siehe Thienäus.
Canus (Melchior) 56, 57.
Capreolus 153, 165, 166, 261, 390.
Cardanus 140.
Carteſius 6, 9, 10, 83, 84.
Cavellus 305.
Cecco v. Ascoli 140.
Ceſarini (Cardinal) 128.
Chichely (Erzbiſchof) 24.
Cobham 26.
Colet (John) 54.
Courtnay (Erzbiſchof) 22.
Cromp 28.
Crützer (Joh.) 299.
Cunningham (Joh.) 22, 27.

D'Ailly 61, 64, 68, 69—98, 104, 105, 112, 122, 124, 125, 139, 146, 200 ff., 262, 266, 275, 289, 292, 388.
Del Vio 144 f., 153, 157, 163 f., 166, 180 ff., 190 ff., 193, 195, 196, 305, 312 f., 317, 325, 329 f., 333, 347, 352—390.
Demokrit 39.
Dinmok 28.
Dionyſius Areopagita 135, 136, 210.
Dionyſius Carthuſianus, ſiehe Rickel.
Diſſe 27.
Dominicus v. Flandern 153, 165, 196.
Dorp (Adam) 125.
Duns Scotus 6, 49, 91, 95, 96, 100, 105, 154, 157, 167 ff., 180 ff., 197, 212, 222, 228 f., 230, 233, 239, 241, 242, 247, 248, 251, 256, 262, 273, 282, 287, 298, 304 ff., 313, 314, 316, 317, 330, 331, 359, 360, 369 f., 388, 389, 393, 403.
Durand v. St. Pourçain 49, 99, 183, 226, 235, 241, 242, 250, 253, 259, 260 f., 359, 388, 389.

Eberhard v. Cleve 298.
Eberndorfer (Thomas) 298.
Eck (Joh.) 299.
Eckart (Myſtiker) 6.
Erigena (Joh. Scotus) 6, 103.
Eſton (Adam) 43.
Eugen IV (Papſt) 129.

Ferebrigus 146.
Fiandino 149.
Fichte (J. G.) 10.
Fonſeca 183.
Franz v. Retz 297, 298.

Gaunilo 219.
Geiler v. Kaiſersberg 299.
Gerhard v. Bologna 49.
Gerhard v. Elten 301.
Gerhard v. Kalkar 121.
Gerſon 61, 63, 64, 66, 67, 68, 98 bis 118, 125, 131, 204 f., 210, 211, 219, 262, 273, 284.
Gottfried v. Fontaines 183.
Gioberti 396.
Gonet 40.
Gregor I (Papſt) 42.
Gregor XI (Papſt) 18, 59.

Gregor XII (Papst) 59, 66.
Gregor v. Rimini 76, 77, 78 ff., 89, 125, 147, 150, 153, 183, 262, 265, 266, 271, 284, 380, 382.
Gregor v. Valentia 183.
Grocyn 54.
Guido v. Perpignan 49.

Haberwick 302.
Haylin, siehe Joh. a Lapide.
Heinrich IV (König) 24.
Heinrich V (König) 24, 25.
Heinrich VI (König) 25.
Heinrich v. Campen 301.
Heinrich v. Gent 18, 99, 210, 222, 227, 229, 233, 234, 241, 250, 253 f.
Heinrich v. Gorcum 301.
Heinrich v. Werla 301.
Hentisberius 146.
Hereford (Nic.) 23.
Hermes Trismegistos 34, 221.
Herväus 153, 157, 165, 166, 183.
Hieronymus de Nunziarellis 197.
Hieronymus v. Prag 297.
Hiquäus 305.
Hobbes 19.
Holkoth 262, 265.
Hughes (Wilhelm) 43.
Hugo v. St. Victor 38, 206, 210, 245, 250.
Hugolinus (Ämilius) 76, 85.
Hundt (Magnus) 300.
Hus 26, 103, 119, 120, 298.

Jandunus 18, 48, 141, 142, 143, 144, 147, 153, 154.
Javellus 139, 150—180, 186 ff., 189 f., 192, 193, 195, 197.
Joachim v. Flora 221.
Johann XXIII (Papst) 60, 67, 68, 70.
Johann v. Gmunden 297.
Johannes a Lapide 126, 299.
Johann v. Mecheln 304.
Johann v. Paris 49.
Johannes a Poliaco 27.
Johann v. Wesel 301.

Kant 10, 386.
Karl V (Kaiser) 147.
Karl V (König) 61.
Karl VI (König) 62, 68.
Köllin (Konrad) 297, 301, 306.

Lambert von Herrenberg 303.
Latimer 54.
Launoy 124.
Lavington 27.
Leo X (Papst) 147.
Linaker 54.
Locke 9, 19.
Lombe 27.
Ludwig XI (König) 125.
Lychetus 180, 182 f., 305.

Maidston 27.
Majoris (Johannes) 125 f.
Makrobius 34.
Manzolus 197.
Marray 27.
Marsilius v. Inghen 121, 122, 123, 124, 125, 146, 274, 297.
Marsilius v. Padua 48.
Martin V (Papst) 29, 60, 70.
Matthäus v. Krakau 119.
Mauritius Hibernicus 197, 305.
Mayronis (Franc.) 197.
Molina 388.
Montesquieu 10.
Montson (Joh.) 96 f., 125.

Netter (Thomas) 27 f., 29—58, 198.
Nicolaus de Clemanges 61.
Nicolaus Cusanus 4, 128—134, 138.
Nicolaus v. Dinkelsbühl 298.
Nicolaus Lyranus 206.
Nicolaus v. Oresme 289.
Nicolaus v. Wachenheim 297.
Nider (Joh.) 297.
Niphus 146 ff., 157, 171, 183, 305.
Northofer 299.

Occam 6, 18, 30, 44, 49, 50, 71 f., 76, 77, 82, 88, 91, 92, 94, 96, 99, 102, 123, 124, 125, 262, 266, 269, 270, 271, 287, 288, 289, 292, 295, 296, 299, 387.
Olivier v. Siena 150.
Oyta (Heinrich v.) 119, 121, 122, 262, 265.

Pace (Richard) 54.
Palecz (Stephan) 119, 120.
Palmer (Thom.) 28.
Patin (Guy E. u. Charles P.) 144, 157.
Patrington 27.
Paulus Burgenſis 206.
Paulus Pergolenſis 146.
Paulus Venetus 143, 145 f., 150, 152, 197.
Petrarca 141, 142.
Peter v. Abano 139 f.
Petrus Hiſpanus 100, 152, 302.
Petrus Lombardus 38, 74, 98, 213, 231, 232, 241, 246.
Petrus de Luna 59, 62 ff.
Petrus Mantuanus 150.
Peter v. Tarentaſia 210, 214, 217, 227, 231, 232, 233, 234, 247, 248, 250, 251.
Peter v. Znaim 119, 120.
Picus (Joh.) von Mirandola 209.
Pius II (Papſt) 134.
Plato 20, 29, 30, 34, 39, 106, 113, 155, 157 ff., 210, 215 f., 256, 397.
Plotinus 34.
Pomponatius 140, 148, 149, 150, 153, 154, 157.
Poncius 305.
Porphyrius 33.
Präpoſitivus 221.
Prierias 197.
Proklus 210.
Purvey 41.

Radcliffe (Nic.) 28.
Ranconis (Adalbert) 118.
Renan 139, 143, 144.
Repington 23.
Richard II (König) 22, 119.
Richard v. Armagh 17, 27, 44, 45, 46, 91.
Richard v. Media Villa 210, 246, 227, 228, 229, 231, 232, 234, 241, 245, 247, 248, 250, 258, 262.
Richard v. St. Victor 98, 100, 220, 221, 225.
Rickel (Dionyſius) 134 ff., 206—262.
Rigge (Robert) 23.
Robert v. Lincoln 30, 39, 53, 153.
Robert v. Walſingham 49.
Rosmini 192, 396.
Rupert v. Deutz 52.
Ruprecht (König) 119.
Ruprecht (Pfalzgraf) 122.
Ruysbroek 205, 206.
Samuel de Caſſinis 105.

Savaretius 197.
Schelling 10.
Scriptoris (Paul) 299.
Sermonetta 146.
Shyreswood 102.
Silveſter v. Ferrara 196, 306—352, 353, 390.
Simplicius 147.
Sirecti 197.
Soltow (Konrad) 119.
Soncinas (Paulus) 153, 164, 166.
Soto (Dominicus) 56, 388.
Spangel 297.
Spencer 19.
Stanislaus v. Znaim 119, 120.
Steinbach (Wendelin) 299.
Stockes (Joh.) 27.
Stockes (Peter) 22, 27.
Strabo (Walafrid) 206.
Strode 28, 146.
Suarez 183, 388.
Sumenhart 299.
Swerte (Dietmar v.) 119.

Tartaretus 305.
Tempier (Bischof) 103.
Terstegen (Gerhard) 301.
Textoris (Wilhelm) 299.
Themistius 147, 210.
Theophrast 147.
Thomas Aquinas 4, 5, 6, 14, 30, 49, 50, 54, 91, 96, 97 f., 99, 109, 113, 123, 125, 127, 141, 144, 146, 147, 148 f., 153, 154, 164 ff., 180 ff., 190 f., 195 f., 206, 210, 211 ff., 214, 216, 217, 219, 222, 223, 224, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243 f., 245, 246, 247, 248 f., 250, 251 f., 252, 254, 256, 258, 259 f., 262, 277, 284, 287, 289, 303, 305.
Thienäus (Cajetanus) 143 f., 146, 150, 153.
Thomäus (Leonicus) 148.
Thomas v. Straßburg 50, 255, 256.
Thomas del Vio, siehe del Vio.
Thomas Waldensis, siehe Netter.
Tissington 28.
Trombetta 153, 180 ff.
Trutvetter 300.
Tschech (Petrus) 298.

Ulrich v. Straßburg 210, 227, 231, 235, 238, 240, 244, 247, 248.
Urban V (Papst) 18.
Urban VI (Papst) 59, 61.
Urban v. Bologna 142.
Uthretrus 28.

Vanini 140.
Venchi 132.
Vernias 143, 146.
Versor (Joh.) 152, 303.
Victorius (Benedictus) 146.
Victoria (Franz v.) 390.
Vorillon 304.

Wakefield (Robert) 54.
Waldeby (Robert) 28.
Walram v. Naumburg 52.
Wiclif 17—53, 77, 119, 120, 204, 297.
Wilhelm v. Auxerre 210, 211, 214, 229, 234, 252.
Wilhelm v. Paris 100, 103, 210, 211, 227, 234, 252.
Wilton (Wilhelm) 143.
Wimpheling 297.
Winterton 28.
Woodford (Wilhelm) 24, 28.

Zehetner 298.
Zimara 149 f.

B.

Ägydius Romanus 101, 130, 260.
Albertus Magnus 23, 74, 77, 105.
Albert v. Sachsen 29.
Alexander Halesius 59, 61, 65, 77, 318.
Almainus 136, 186.
Alvarez (Balthasar) 72.
Ambrosius (Kirchenlehrer) 64, 90.
Anselm v. Canterbury 100, 112, 121, 272, 319.
Antonio (Nic.) 9.
Aristoteles 10, 12, 13, 14, 19 ff., 24 ff., 26, 29, 30, 31, 72 ff., 79 ff., 106, 126, 128 f., 134, 178, 206, 216, 220, 241, 247, 254, 255, 257, 258, 261, 264, 287, 293, 306, 307, 312, 315, 316, 318, 324, 329, 331.
Athanasius (Kirchenlehrer) 90.
Augustinus (Kirchenlehrer) 35, 37, 52, 79, 90, 105, 108, 140, 154 f., 157.
Augustin v. Ancona 68.
Aureolus 242, 260.
Averroes 19, 23, 257, 258, 259.
Avicenna 24, 251.

Bannez 7, 9, 12, 34, 35, 36, 39, 41 ff., 44—55, 56, 58, 81, 88, 162, 185.

Benedict XIV (Papst) 95.
Biel (Gabriel) 5, 12, 24, 64, 77, 136, 139, 186, 273, 312, 319.
Bonaventura 59, 65, 66, 77, 88, 89, 102, 105, 148, 322.
Bruno (Giordano) 48.
Buridan 18, 172 ff., 218.
Burleigh (Walter) 14.

Camerarius (Barth.) 112.
Campanella 302.
Canus (Melchior) 7, 9, 10, 70, 121, 126, 127, 146.
Capreolus 13, 16, 28, 54, 61, 74, 93, 97, 98, 127, 128, 130, 145, 148, 221, 242, 243, 265, 268, 288.
Carranza 7, 10.
Carteſius 324, 325.
Catharinus (Ambroſius) 35, 38, 40, 48, 90, 92.
Chaves 9.
Clemens VIII (Papſt) 83.
Coronel (Anton) 13.
Couto 72.
Crockart 6, 14.
Cuevas (Dom. de las) 9.

D'Ailly 25.
Del Bio 3, 13, 16, 22, 35, 39, 46, 55, 58, 63 f., 66, 75, 88, 91, 96, 97, 98, 99, 103, 106, 116, 117, 121, 127, 128, 130, 132, 136, 139, 146, 155, 221, 240, 242, 243, 260, 264, 268, 291, 297.
Deza (Alphons) 140.
Deza (Didacus) 141.
Dionyſius (Areop.) 106, 120.
Dominicus v. Flandern 218.
Driedo 54, 55, 93.
Duns Scotus 15, 16, 18, 23, 31, 47, 52, 61, 64, 65, 67, 74, 77, 88, 112, 115, 121, 122, 126, 127, 128, 130, 136, 139, 221, 223, 224 f., 229, 235, 237 f., 252, 264, 268, 270, 273, 277, 288.
Durand 5, 63, 64, 65, 67, 102, 126, 128, 130, 243, 299, 319.

Ferus (Joh.) 10.
Fiſher v. Rocheſter 37.
Fonſeca 71, 72 f., 78 f., 81 f., 221, 243.

Gerſon 166, 186.
Goes (Em.) 72.
Gregor XIII (Papſt) 139.
Gregor v. Rimini 14, 26, 27, 35, 105, 111, 186, 260, 268, 273, 312.

Hegel 328 f., 331.
Heinrich v. Gent 54, 64, 101, 123, 126, 288.
Hentisberius 31.
Herväus 243.
Hieronymus (Kirchenlehrer) 79, 90.

Iſidor v. Sevilla 164, 193, 301.
Javellus 52 f, 229, 242, 258.
Johann III (König) 70.
Johannes Damascenus 90, 112, 133.
Johannes Parvus 210.
Johannes Majoris 6, 76, 136.
Johann v. Paris 63.

Kant 328.
Karl V (Kaiſer) 8.
Köllin 156.

Ledesma (Jakob) 71.
Ledesma (Martin) 7, 146.
Leibniz 203, 248, 327.
Leon (Ludwig v.) 7.
Liberatore 324.
Luna (Alphons de) 12.

Magalliano 72.
Mantius 7, 8.
Mariana 161, 204—213.
Marſilius v. Inghen 5, 18, 77, 260.
Marſilius v. Padua 68.
Medina (Barth.) 7, 8, 55 ff.

Medina (Joh.) 12.
Molina 82—94, 161, 174—180.

Netter (Thomas) 122, 198, 288.

Occam 26, 27, 28, 65, 139, 186, 273, 319, 322.

Paul IV (Papst) 71.
Paul V (Papst) 83.
Paulus Venetus 14, 31, 260.
Penna (Joh. de la) 8.
Petrus Lombardus 64.
Petrus Paludanus 61, 67, 148.
Philipp II (König) 7.
Philoponus 260.
Pius IV (Papst) 71.
Pius V (Papst) 139.
Plato 79 ff., 255, 329.

Quiroga (Erzbischof) 83.

Richard v. Media Villa 101, 149.
Rickel (Dionysius) 77.
Rodriguez 70.

Salazar (Ambrosius) 8.
Silvester v. Ferrara 106, 128, 136, 145, 221, 243, 265.
Simplicius 260.
Soncinas 28, 75, 242, 243, 258, 265.
Sonnius 55.
Soto (Dominicus) 7, 8 f., 10, 12—41, 53 f., 59—69, 90, 140, 145, 148, 161—174, 175, 177, 178, 193, 221, 238.
Soto (Petrus) 36.
Sotomayor (Petrus) 8, 9, 47.
Suarez (Franz) 73, 161, 180—204, 224—331.

Tapper 36, 54, 55, 93.
Thomas Aquinas 3 ff., 6, 13, 15, 16, 17, 19, 23, 25, 31, 32, 37, 52, 54, 56, 58, 59, 61, 66, 67, 84 ff., 96, 97 f., 101, 105, 112, 119, 121, 129, 132, 133 f., 135 f., 140, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 154, 155, 181, 184, 185, 188, 220, 233 f., 235, 239 f., 253, 256, 257, 263, 265, 267, 272, 278, 281, 287, 289, 290, 291, 292, 293 f., 299, 301, 306, 309, 316, 318.
Toletus 71.
Tudela (Vinc.) 9.

Varron (Vinc.) 9.
Vasquez 71, 95—160, 186, 204, 290.
Vatablus 19.
Vega (Andreas) 140.
Vitoria (Franz v.) 6, 9, 53 f., 180.

Waleran 63.
Wiclif 122, 132, 288.
Wolff (Chr.) 302, 325 ff.

Zimara 260.

Sachregister über alle vier Bände.

(Die im Register vorkommenden römischen Zahlen I, II, III, bedeuten den betreffenden Band des Werkes, IV, 1 und IV, 2 die erste und zweite Abtheilung des vierten Bandes; die arabischen Ziffern bedeuten die Seitenzahlen der einzelnen Bände.)

Abendmalslehre, des Johann von Paris bekämpft von Bacouthorp II, 411. Wiclif's Abendmalslehre und deren Bekämpfung durch Thomas Netter IV, 1, 50 ff.

Siehe Eucharistie, Transsubstantiation.

Accidenzen. Die absoluten Accidenzen können nach Duns Scotus ohne ihr natürliches Subject fortbestehen I, 492. D'Ailly's Forderung einer Abänderung des aristotelischen Begriffes der Accidenz im Interesse des Glaubens IV, 1, 95. Suarez über den Modus der Causation der Accidenzen durch die Substanzen, welchen sie inhäriren IV, 2, 266 ff.; Antheil des Materialprincipes der zusammengesetzten Substanzen an dieser Causation IV, 2, 259 ff.

Siehe Materie, Kategorienlehre.

Allmacht. Denknothwendigkeit der göttlichen Allmacht nach Richard v. St. Victor I, 345; von D. Scotus zugegeben, nicht so die rationale Evidenz der zu ihrer Anerkennung nöthigenden Gründe, ebendas. D. Scotus schließt von ihr das Wirken der secundären Ursachen aus; diese Ansicht entschieden verworfen von Bradwardina III, 298, milder beurtheilt von Rickel IV, 1, 228. Auffassung der göttlichen Allvermögendheit von Seite Ägyd's III, 165 und Gregor's III, 169. In welchem Sinne bei Gott Alles möglich sei: Wilhelm v. Auxerre und Rickel IV, 1, 229. Begriff des natürlich Möglichen, Beschränkung desselben bei Albert, Erweiterung bei Wilhelm v. Auxerre, Alexander Halesius, Thomas, Bonaventura, Richard v. Media Villa, Rickel IV, 1, 229.

Altarssacrament. D. Scotus über die Form dieses Sacramentes I, 483; seine Vertheidigung der significativen Bedeutung der Consecrationsformel I, 484.

Siehe Eucharistie, Transsubstantion.

Anthropologie.

a) Philosophische Anthropologie des Duns Scotus: der Mensch eine Zusammensetzung aus Seele und Leib, welche sich zu einander wie Form und Stoff des Einen Menschenwesens verhalten, jedoch so, daß jeder der beiden Constituenten abermals aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, I, 280 f. Thomistische Polemik gegen die scotistische Anthropologie: Capreolus II, 443 ff., Javellus IV, 1, 169 ff. Verschwisterung des anthropologischen Dualismus der Franciscanerschule mit averroistischen Anschauungen bei Aureolus II, 50 ff.; Polemik des Capreolus gegen Aureolus II, 442 f. und 452 ff. Baconthorp's Berichtigung der anthropologisch-dualistischen Anschauung des Aureolus, philosophische Erweisung der kirchlichen Definition der Anima als Forma corporis, Verhältniß seiner Anschauungsweise zur thomistischen und zu jener Heinrich's v. Gent II, 55 ff. Bemängelung der zu weit gehenden Connivenz Baconthorp's gegen Aureolus durch Aquarius II, 455 f. Occam's schroffer und unvermittelter anthropologischer Dualismus II, 62 ff.; Bekämpfung desselben durch Gregor v. Rimini und Capreolus II, 440 ff., relative Coincidenz des anthropologischen Dualismus Gregor's mit dem scotistischen III, 143 f. Indirectes Abgehen d'Ailly's von Occam in diesem Puncte IV, 1, 72; förmliche Anerkennung der Anima als Forma corporis durch Gerson IV, 1, 112.

Siehe Seele.

b) Kirchliche Anthropologie. Scotus' Auffassung der Justitia originalis, Abweichung von Thomas rücksichtlich der von Letzterem dem Donum justitiae originalis attribuirten Macht, die Unsterblichkeit des Leibes zu wirken I, 414 f., die Justitia originales etwas von der Heiligungsgnade Unterschiedenes, der Mensch ursprünglich in puris naturalibus erschaffen II, 310 f. Ägyd's Anschluß an D. Scotus in Verwerfung einer ursprünglichen Heiligungsgnade III, 170. Aureolus' vermittelnde Stellung zwischen Thomas und Scotus in diesem Puncte II, 311. Nach Gregor die Justitia originalis nicht eine Gratia gratis data, sondern Gratia gratum faciens III, 176; Bestehen auf der Nothwendigkeit eine Gratia actualis im Urzustande gegen Bradwardina III, 182. Rickel's detaillirte Angaben der differenten Lehrmeinungen über die Verleihung oder Nichtverleihung eines ursprünglichen Heiligungsstandes, Bevorzugung der thomistischen Anschauungsweise IV, 1, 243 f. St. Bernhard's Äußerung über das Motiv des satanischen Verführers, adoptirt von Rickel IV, 1, 238.

D. Scotus über das Wesen des Peccatum originis als bloße Carenz der gesollten ursprünglichen Gerechtigkeit I, 416; Berufung auf Anselm's Autorität I, 119. Betonung der durch den Sündenfall verursachten krankhaften Beschaffenheit des Appetitus sensitivus von Seite des Aureolus gegen D. Scotus II, 311; Ägydius über die in Folge des Verlustes der Justitia originalis eingetretene Desordination des Menschenwesens III, 173 f. Nach Gregor die Concupiscenz das Wesen des Peccatum originale III, 176. Nachwirkung der scotistischen Auffassung des Peccatum originis bei Baconthorp und Durand II, 312 f.; eigenthümliche Modification und Ergänzung derselben bei Baconthorp II,

312 f. Widerlegung Durands durch Capreolus II, 520 ff., kritische Bemerkungen d. Aquarius zu Baconthorp's Bemängelung der thomistischen Auffassung der Vererbung des Peccatum originis II, 524. Erklärung der Vererbung durch Ägydius, Adoption derselben von Seite Rickel's IV, 1, 236 f.

Wiederherstellung der gefallenen Natur durch die Heilsgnade; siehe Gnade.

Aristoteles. Kritik seiner Philosophie durch D. Scotus, Naturalismus derselben I, 46 ff.; bedingnißweise Anerkennung derselben durch Durand als Mittel der Denkschulung, II, 42 f.; d'Ailly's Verhältniß zur aristotelischen Weltlehre IV, 1, 95 f., Soto's Darlegung derselben IV, 2, 21 ff. Differenzen in der Auslegung der aristotelischen Metaphysik zwischen Thomas und D. Scotus I, 26 ff., zwischen Thomisten und Scotisten IV, 1, 167 ff., zwischen den Thomisten II, 1, 165 f. Scotus' Widerlegung der passivistischen Auffassung des intellectiven Erkennens aus Aristoteles I, 84. Ob Aristoteles die intellective Erkenntniß des Singulären für eine reflexive und indirecte Erkenntniß erkläre, Gregor's Beleuchtung der hierauf bezüglichen aristotelischen Äußerungen III, 53 f. Baconthorp's Auseinandersetzung der aristotelische Lehre vom Gedächtniß II, 70 f., und vom Esse subsistentiae II, 340 f., Interpretation des von Aristoteles in Physic. IV vorgetragenen Zeitbegriffes durch D. Scotus I, 318 f., Durand, Aureolus und Baconthorp II, 169 f. Ob Aristoteles den Begriff des Aevum gekannt habe, bejaht von Aureolus, verneint von Baconthorp II, 175, 176. Ob aus Physic. VIII, p. 266 a, lin. 12 sich die Unbegränztheit des göttlichen Machtwirkens erweisen lasse; von Gregor verneint gegen Thomas, Scotus, Ägydius III, 168 f. Ob aus Metaph. VII, text. 7 (Metaph. VI, p. 1029 a, lin 5 ff.) sich erweisen lasse, daß die Form als solche über dem Compositum aus Form und Materie stehe, verneint von Suarez IV, 2, 257; eben so, daß nach Aristoteles die Wesensform die unmittelbare Ursache der Accidenzen der zusammengesetzten Substanzen wäre IV, 2, 261. Ob aus Metaph. XII, text. 26 (Metaph. XI, 1070 a, lin 31 sqq.) sich als gemeingiltiges Axiom der Satz ableiten lasse: Potentia et actus sunt in eodem genere. IV, 2, 258 f. Das Vorhandensein rein passiver Potenzen nach Suarez aus Aristoteles nicht erweisbar IV, 2, 306. Unfertigkeiten der aristotelischen Philosophie, beanstandet von Soto in Bezug auf den Begriff der Causa secunda IV, 2, 24, von Suarez mit Beziehung auf das Verhältniß der Natur zum Suppositum IV, 2.

Astronomie. Astronomisches System des D. Scotus I, 270 f.; ebendas. Verweisungen auf Angaben über das astronomische System R. Baco's, Albert's und Thomas'. Verweisungen auf Soto's Angaben über die musikalischen Verhältnisse des ptolemäischen Weltsystems IV, 2, 31.

Averroes. Scotus' Verhalten zur averroistischen Auslegung des Aristoteles I, 32 f., 37 f., Widerlegung der averroistischen Lehre vom menschlichen Intellecte aus Aristoteles I, 279. Verschiedenartiges Verhalten des Thomas und D. Scotus zu Averroes I, 41 ff., Hochhaltung des Averroes als Auslegers des Aristoteles von Seite der italienischen Thomisten: Del Bio IV, 1, 144, Javellus IV, 1, 153 f. Bemühen des Letzteren um

Einhaltung der richtigen Mitte in der Beurtheilung des Averroes gegen die christlichen Ankläger und Anhänger desselben IV, 1, 153. 155. 157. Trombetta als Anwalt des richtig verstandenen Aristoteles gegen die Averroisten IV, 1, 145. Verschiedenartige Anknüpfungen an Averroes in erkenntnißtheoretischer Beziehung von Seite des Aureolus und Baconthorp II, 93; die averroistische Lehre de unitate intellectus nach Baconthorp bloße Hypothese II, 53, nach Aureolus von Averroes bloß aus Inconsequenz festgehalten II, 50 f. Abthuung der Auctorität des Averroes von Seite der spanischen Thomisten IV, 2, 19, Anm. 2.

Avicebron's Einfluß auf D. Scotus; Entlehnung der Annahme einer allem Geschaffenen gemeinsamen Materia primo-prima aus Avicebron I, 256 (vgl. I, 62 f.). Thomas' Bekämpfung der von Avicebron angenommenen Gleichartigkeit der Materie alles Geschaffenen I, 268.

Avicenna, relative Bevorzugung desselben vor Aristoteles bei D. Scotus I, 46. 47.

Bewegung. Verhältniß zur werdenden Form und zur Zeit, Art des Unterschiedes der Bewegung von der Form und von der Zeit nach D. Scotus I, 275 f. System der kosmischen Bewegungen nach Aureolus, antiscotistischer Begriff der Bewegnug II, 160 f., die Bewegung des Himmels die oberste physische Ursache des physischen Geschehens II, 162. Durand über die Unzureichendheit der aristotelischen Beweise für die ewige Dauer der Himmelsbewegungen II, 164. Ägyd's und Gregor's Identification des Nunc mit dem Mobile primum I, 114. 120 (siehe Zeit), Soto's Kritik der Ansicht Occam's IV, 2, 28, seine Erklärung der aristotelischen Lehre von der Bewegung unter Bezugnahme auf Occam und Gregor IV, 2, 26 ff.

Charitas, nicht identisch mit dem heiligen Geiste. Sinn der abweichenden Ansicht des Petrus Lombardus nach Peter von Tarentasia, Beurtheilung derselben durch Richard v. Media Villa und Bonaventura IV, 1, 232. Verhältniß des D. Scotus zur Ansicht des Lombarden I, 423 f.; seine Anschauung vom Wesen der Charitas I, 422. Del Vio's Selbstauseinandersetzung mit Scotus über den Sinn der Frage, ob die Charitas eine Mehrung ins Unendliche zulasse IV, 1, 389.

Christus nach D. Scotus der denknothwendige Abschluß des Universums I, 283. Auffassung der Idee der Primität Christi bei Bannez, Zusammenhang dieser Auffassung mit Bannez' theologischem Supranaturalismus IV, 2, 45 f. (siehe Erlösung). Scotus' Bestehen auf einem besonderen Esse actualis existentiae der menschlichen Natur Christi gegen Heinrich I, 437; zwei Filiationen Christi (gegen Thomas und Bonaventura) I, 438; Probabilität der Adoptivsohnschaft Christi als Menschensohnes I, 439; Möglichkeit der Suppositirung eines Steines im Verbum divinum II, 338. Baconthorp's Dringen auf eine engere Fassung der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus II, 339. Ägyd's Annahme zweier Filiationen in Christus III, 191. Rickel's Verhältniß zu den von Petrus Lombardus proponirten drei Ansichten über den Unionsmodus des Göttlichen und Menschlichen in Christus unter Bezugnahme auf die Ansichten der Theologen des 13. Jahrhunderts

hierüber IV, 1, 241 ff. Ob Christus Sohn des heiligen Geistes genannt werden könne; Aufdeckung der apokryphen Quelle dieser Behauptung durch Ulrich von Straßburg IV, 1, 240.

Über die Begnadung Christi als Menschensohnes: D. Scotus I, 441, Ableitung d. Impeccabilität Christi aus der ihm verliehenen göttlichen Gnadenfülle I, 440; Verhältniß Durand's zu dieser Ableitung II, 365, Capreolus' Zurückweisung der hierauf bezüglichen Assertionen Durand's II, 541. Occam über die Frage, wie das Christo zuzuerkennende höchste Maß der Begnadung zu verstehen sei II, 368. Capreolus' Einstehen für die Unendlichkeit der Begnadung der Seele Christi gegen Aureolus, Durand und Occam II, 542 f.

Erkennen und Wollen der menschlichen Seele Christi. Scotus über das dreifache Erkennen der Seele Christi: Visio beata, Cognitio abstractiva, Cognitio intuitiva; Verhältniß dieser Theorie des Erkenntnißlebens Christi zur thomistischen I, 442 ff. Aureolus' kritischen Verhalten zur thomistischen und scotistischen Erklärung der Scientia experimentalis Christi, seine Erörterungen über die Möglichkeit des der Seele Christi verliehenen Donum beatae visionis II, 359 ff.; Baconthorp's Verhalten zu der von Aureolus gegebenen Erklärung II, 362. Durand's Verwerfung einer Scientia acquisita Christi; sein sonstiges Verhalten zur thomistischen Theorie des Erkenntnißlebens Christi II, 365 ff. Ägyd's unbedingte Überordnung des Erkennens der Seele Christi über die englische Erkenntniß III, 192. Rickel's Darlegung der thomistischen Lehre von der Scientia Christi increata et creata IV, 1, 243 ff. Capreolus' kritische Beleuchtung der Scientia visionis von Seite d. Aureolus und Durand II, 544 f.; Vindicirung der thomistischen Auffassung des Wirkungsvermögens der Seele Christi gegen Durand II, 545 f., Rickel's Beleuchtung der thomistischen Auffassung IV, 1, 245.

Verdienen und Verdienstleiden Christi, siehe Erlösung.

Contingenz im Gegensatze zur Nothwendigkeit, mit Beziehung auf die Wahlfreiheit des menschlichen Willens erörtert von Bardwardina III, 275 ff. Controverse über die Unterscheidung zwischen nothwendigem und contingentem Sein zwischen Thomisten und Scotisten IV, 1, 167 f.

Empfängniß. Die unbefleckte Empfängniß der heiligen Jungfrau vertheidiget von D. Scotus I, 9 u. 460, Aureolus II, 349, Rickel IV, 1, 239, Biel IV, 1, 287; bestritten von Durand II, 347, Ägydius und Gregor III, 176 f. Baconthorp's und Occam's Stellung zu dieser Frage II, 339. 348. 350 f. Activer Antheil der heiligen Jungfrau an der Conception Christi nach Scotus (gegen Thomas und beziehungsweise gegen Bonaventura) I, 435; Rickel's Verhältniß zu dieser Frage IV, 1, 239.

Empyreum. Aureolus über die mit der Vorstellung von demselben verbundenen Denkschwierigkeiten II, 178 f.; nach Ägydius eines der nach traditioneller kirchlicher Anschauung anzuerkennenden vier Coaequaeva III, 121, Congruitätsgründe der Anerkennung seiner Realität wie auch jener des Inferus III, 101.

Engel. Die Engel nach Scotus nicht reine Formwesen, sondern aus Form und Materie zusammengesetzt I, 87, ontologisches Verhältniß der Menschen-

seelen zu den Engelwesen I, 212. Aureolus' und Baconthorp's Verhältniß zur scotistischen Auffassung des Engelwesens II, 183 ff. Nach Occam die Engel reine Formwesen II, 185. Nähere Aneinanderrückung von Engel und Menschenseele bei Scotus als bei Thomas I, 312; Verhältniß der Engelwesen zum Raume I, 331 f. und zur Zeit I, 315. Jede englische Existenz ein Aevum, das Aevum nicht ein außer dem Engel gelegenes Maß seiner Existenz (gegen Bonaventura und Heinrich) I, 317. Aureolus über die Unfaßbarkeit des Verhältnisses des Engels zum Raume II, 179; entgegengesetzte Ansicht Baconthorp's und Durand's II, 180. Die Existenz der Engelwesen von Ägydius aus kosmologischen und naturphilosophischen Gründen als denknothwendig postulirt, denknothwendiges Verhältniß derselben zum physischen Geschehen, Modus ihrer Gegenwart im Raume III, 103 ff. Gregor's Annahme eines innerräumlichen Seins der Engelwesen III, 109 f., von Capreolus als Consequenz einer falschen naturphilosophischen Anschauung bekämpft III, 111 f.

Erkenntniß- und Willensthätigkeiten der Engelwesen. Verhältniß der hierauf bezüglichen Anschauungen des D. Scotus zu jenen bei Thomas I, 320 ff. Aureolus' und Baconthorp's Theorien des englichen Erkennens im Lichte eines verchristlichten Averroismus II, 186 ff. Durand's und Occam's Lehre vom englischen Erkennen II, 192 ff. Ägyd's Anwendnung der Unterscheidung zwischen der Species intelligibilis connata und acquisita auf den Unterschied zwischen englischem und menschlichem Erkennen III, 43 f.

Ob die Engel im Stande der Gnade geschaffen worden seien, von Rickel bejaht (IV, 1, 235) im Anschluß an Albert, Thomas, Ulrich v. Straßburg, Scotus (I, 323), Durand (II, 199), Gregor (III, 176); verneint von Peter v. Tarentasia, Alexander Halesius, Bonaventura (IV, 1, 235), Ägydius (III, 170), Aureolus (II, 195); im Ungewissen gelassen von Wilhelm v. Auxerre, Heinrich v. Gent (IV, 1, 235). Scotus über den Unterschied der Engelsünde von der Menschensünde I, 411 f. Die Momente des Processes der Selbstentscheidung der gottgeschaffenen Engel für oder wider Gott unter Bezugnahme auf Thomas und D. Scotus dargelegt von Aureolus II, 195 f. Baconthorp's Verhältniß zur Darlegung des Aureolus II, 198 f.; Beleuchtung des Seinszustandes der gefallenen Engel bei Thomas, Heinrich v. Gent, D. Scotus (I, 324 f.), Occam (II, 200 f.).

Organisation des Engelreiches und specifische Diversification in demselben nach Thomas, D. Scotus (I, 326 ff.), Aureolus (II, 182), Baconthorp (II, 183). Bekämpfung der thomistischen Ansicht, daß jeder Engel eine besondere Species constituire, durch die Conimbricenses unter Berufung auf ältere und neuere scholastische Auctoritäten (IV, 2, 77 f.).

Erkennen. Erkenntnißtheoretische Voraussetzungen der thomistischen Speculation, bestritten von D. Scotus I, 75 ff.; scotistische Erkenntnißlehre I, 180 ff. Erkenntnißlehre des Aureolus II, 98. 460; Occam's II, 77 ff., 97 ff., 112 ff.; Gregor's III, 52 ff., 56 ff.; d'Ailly's IV, 1, 72 f.; Biel's IV, 1, 266 ff. Erkenntnißtheoretische Anschauungen Gerson's IV, 1, 106 ff. und Rickel's IV, 1, 214 f., 217 f. Controverse Erörterungen zwischen del Vio und

Trombetta mit specieller Beziehung auf die ontologische Seite des erkenntnißtheoretischen Problems IV, 1, 183 ff. Hierauf bezügliche Sätze des Javellus IV, 1, 186 f., seine Bekämpfung der scotistischen Fusion des Erkennens der Quidditäten mit dem quidditativen Erkennen IV, 1, 172 f. Erkenntnißtheoretische und ideologische Grundanschauungen del Vio's IV, 1, 391 ff. Vasquez über die moralische Vernunft mit Beziehung auf die augustinische Unterscheidung zwischen Ratio superior und Ratio inferior IV, 2, 153 ff. Suarez' Verhältniß zur thomistischen Ideologie und Morphologie IV, 2, 215 f., 263 f.

Erkenntnißarten: Cognitio confusa et distincta, Verhältniß beider zu einander im actuellen, virtuellen und habituellen Erkennen nach Scotus I, 192. Die hierauf bezüglichen Controversen zwischen Thomisten und Scotisten IV, 1, 187 ff. — Cognitio incomplexa et complexa, Erklärung beider durch Javellus IV, 1, 186 f., Aureolus II, 99 f., Baconthorp II, 105, Occam II, 115 ff., Gregor III, 56 f. — Cognitio intuitiva et abstractiva, Erklärung des Unterschiedes beider bei D. Scotus I, 191, Aureolus II, 97 ff., Occam II, 79. 97. 115 f. Begriff der Abstraction bei Gerson IV, 1, 109 f.

Erkenntnißobject. Das adäquate Erkenntnißobject des menschlichen Intellectes nach Thomas I, 79; IV, 1, 458, D. Scotus I, 195, Ägydius III, 39 (mit Beziehung auf den Unterschied zwischen Ratio superior und inferior), Aureolus II, 91, 458, Baconthorp II, 91; Polemik des Capreolus II, 459. Das specifische Object des menschlichen Intellectes nach Gerson IV, 1, 110.

Erkenntnißstufen. Proceß der successiven Vergeisterung des in's seelische Vorstellungsleben aufgenommenen Objectes nach Scotus I, 185; Aureolus II, 74 ff.; Ägydius III, 43; Gerson IV, 1, 115.

Erlösung. Die Anschauungen der Lehrer des 13. Jahrhunderts über das Verdienen Christi vorgeführt von Rickel IV, 1, 247 f. Auffassung des Erlösungsverdienstes Christi von Seite des D. Scotus I, 457 ff.; Aureolus über das Verdienen und Verdienstleiden Christi mit Beziehung auf die Anschauungen des Thomas und Scotus II, 369 ff. Baconthorp's Nachweisung, daß Christi Genugthuungsleistung allen Arten der natürlichen Gerechtigkeit entsprach II, 374 ff. Durand's Verhältniß zur thomistischen Erlösungslehre II, 376 ff.; Capreolus Erweisung der absoluten Vollgiltigkeit der Genugthuungsleistung Christi für alle menschliche Schuld und Sünde gegen Durand's Einschränkungen des Meritum de condigno. Ob der von Gott gewählte und beschlossene Erlösungsmodus unbedingt nothwendig war: Ansichten der Lehrer bei Rickel IV, 1, 286 f. Del Vio über Christus als Ergänzung und Abschluß der über dem Grunde der natürlichen Ordnung sich erhebenden und diese ergänzenden übernatürlichen Ordnung, Umkehrung dieses Ordnungsverhältnisses in Bannez' Auffassung der Primität Christi IV, 2, 46 f.; die Idee der Primität gemeinhin verworfen von Vasquez, Polemik desselben gegen del Vio IV, 2, 115.

Eucharistie. Die eucharistische Präsenz Christi nach D. Scotus nicht dem Begriffe nach identisch mit der Transsubstantiation, diese vielmehr nur der gottgewollte Modus des Präsent-

werdens Christi im Sacramente I, 486; Scotus' Ansicht über das Verhältniß der eucharistischen Präsenz zur Kategorie des Ubi; der Modus quantitativus des im Sacramente gegenwärtigen Leibes Christi außer Relation zur Örtlichkeit der Abendmalsgestalten I, 486. Die ihres natürlichen Subjectes beraubten Accidenzen setzen aus sich selbst jene Wirkungen, welche ihnen ihrer Natur nach zukommen I, 493. — Aureolus' Verhältniß zur scotistischen Abendmalstheorie; Verwerfung der Auffassung des eucharistischen Präsentwerdens Christi als eines Respectus extrinsecus adveniens II, 405; andere damit zusammenhängende Abweichungen von Scotus II, 407 f. Ägyd's Theoremata de corpore Christi III, 200 ff. D'Ailly's Theologie des Altarssacramentes im Anschluß am Occam IV, 1, 91 f., Bemängelung der von Occam gegebenen Definition der Transsubstantiation IV, 1, 94 f. Biel's Anschluß an Occam und D'Ailly IV, 1, 292. Rickel's Anschluß an Thomas gegen Ägydius, Scotus und Durand, unter nebenhergehender Bezugnahme auf Wilhelm v. Paris, Wilhelm v. Auxerre und Heinrich v. Gent IV, 1, 252 ff. Soto über die Art und Weise, in welcher der himmlische Leib Christi im Sacramente concomitanter gegenwärtig zu denken sei IV, 2, 64 f.; in welchem Sinne nach Vollzug des Transsubstantiationsactes die Quantität des Brotes Träger der übrigen Accidenzen desselben sein könne IV, 2, 66.

Form. Nach Javellus die unterschiedliche Auffassung des specifischen Objectes der drei Scientiae speculativae seitens der Thomisten und Scotisten von der Auffassung des Formbegriffes abhängig IV, 1, 179. Bedingtheit des scotistischen Formbegriffes durch den scotistischen Concept der Materie I, 241, 261, Undenkbarkeit reiner Formwesen I, 262. Rückwirkung der Auffassung des Formbegriffes auf die Auffassung des Seelenwesens und der Gottesidee, siehe Seele, Gott. Über die intellective Apprehension der gottgedachten Wesensformen der Dinge, vgl. Information. Nach Aureolus Gott Forma prima II, 148; sein Begriff der geschöpflichen Form II, 149. Reproduction der averroistischen Idee von den in der Materie verborgenen Formen bei Baconthorp II, 142 f., Durand's Begriff der Wesensformen der Körperdinge II, 146. Suarez' Lehre von den Wesensformen der Dinge, Plato der erste philosophische Vertreter der Substanzialformen IV, 2, 254 ff.

Gerechtigkeit. Ob und inwieferne eine natürliche sittliche Gerechtigkeit möglich sei: Scotus I, 418 f., Durand's Ansicht von der natürlichen Sufficienz des Menschen zum Guten bekämpft von Capreolus II, 522. Biel's Einstehen für das Ausreichen der natürlichen Vermöglichkeit des Menschen zu den Actionen der natürlichen sittlichen Gerechtigkeit, seine Berufung auf Thomas IV, 1, 283 f.

Gnade. Aureolus über die sittliche Nothwendigkeit der übernatürlichen Heilsgnade II, 324 f. Auffassung und Begründung dieser Nothwendigkeit bei Ägydius III, 181; nach Baconthorp und Durand dieselbe nur im göttlichen Willen begründet II, 327 f.; nach Occam die Nothwendigkeit supranaturaler Habitus zur Erlangung des ewigen Lebens durch Vernunftgründe nicht erweislich II, 329 f. Die Gnade nach Durand nicht in der Essenz der

Seele wurzelnd II, 329; Durand bekämpft von Capreolus II, 519 f. Streit über den Unterschied zwischen Gratia efficax und Gratie sufficiens; Dominicus Soto von Petrus Soto wegen Nichtbeachtung des Unterschiedes beider bemängelt IV, 2, 36.

Gott.

a) Sein und Wesen Gottes. 1. Denknothwendigkeit des göttlichen Seins und Denkinhalt des menschlichen Gottesgedankens nach Duns Scotus I, 251 f., 331 f.; Ägydius III, 148; Aureolus II, 202; Baconthorp II, 205 f.; d'Ailly IV, 1, 85. Gewinnung des Gottesbegriffes nach Durand II, 214 f., Occam II, 216 ff., Gregor III, 153 f., Biel IV, 265 und 268 f. — 2. Existenz Gottes. Anselm's ontologischer Beweis beurtheilt von D. Scotus I, 333 f.; Aureolus II, 202; Durand II, 215; Gregor III, 30 f.; Bradwardina III, 245; Wiclif IV, 1, 18; d'Ailly IV, 1, 85; Gerson IV, 1, 219; Rickel IV, 1, 219 f; Vasquez IV, 2, 100. Die thomistische Unterscheidung zwischen dem Notum in se und Notum quoad nos bezüglich der Verbindung von Subject und Prädicat des Satzes Deus est bekämpft von D. Scotus I, 334; Ägydius III, 30 u. 148; Aureolus II, 216; gegen letzteren vertheidiget von Capreolus II, 491. Heinrich's Vermittelung zwischen einem aprioriischen und aposterioriischen Elemente der menschlichen Gotteserkenntniß, Bekämpfung der von Heinrich versuchten Art der Vermittelung durch D. Scotus, aposterioriischer Charakter des Realinhaltes der menschlichen Gotteserkenntniß, der metaphysische Seinsgedanke der Mittler der aposterioriischen Gewißheit derselben I, 335 ff. Suarez über das richtige aposterioriische Demonstrationsmedium IV, 2, 233. Verhalten des Aureolus und Baconthorp zur scotistischen Identification des Gedankens vom göttlichen Sein mit dem Unendlichkeitsgedanken II, 206 ff. Vasquez über das extragenerische Sein Gottes mit Beziehung auf die verschiedenen speculativen Begründungen desselben in der mittelalterlichen Theologie IV, 2, 101 ff. — 3. Die Eigenschaften Gottes, Ableitung und Unterscheidung derselben untereinander und vom Wesen Gottes bei Thomas und D. Scotus, Polemik des Aureolus gegen beide II, 209 ff. Baconthorp's Verhältniß zur Ansicht des D. Scotus und Aureolus II, 212; nach Durand die Unterscheidung einer Vielheit göttlicher Eigenschaften lediglich in der Unvollkommenheit des menschlichen Denkens begründet III, 213 f. Darlegung der philosophischen Gotteslehre der thomistischen Doctrin mit specieller Beziehung auf die intellective Natur des göttlichen Seins durch Silvester und del Vio IV, 1, 308 ff. Ägyd's Ableitung der Intellectivität der göttlichen Natur, III, 58 f.

b) Dreieinigkeitslehre, nach D. Scotus nicht demonstrativ erweisbar, aber eine rationale Begründung zulassend I, 345 f.; nach Aureolus sogar demonstrativ erweisbar II, 221. Die Aureolus mit D. Scotus gemeinsamen antithomistischen Elemente in der speculativen Auffassung der Trinität II, 225, Differenz zwischen Beiden II, 238 f. Baconthorp's Verhältniß zu Aureolus' Deduction II, 227. Durand's Anlehnung an die speculative Construction der Thomistenschule II, 243 f. Occam's Verhältniß zur Lehrformel des kirchlichen Dreieinigkeitsdogma II, 251 ff., Ver-

werfung jedweder speculativer Ableitung der Personsdreiheit II, 270. Gregor's Opposition gegen den von Aureolus unternommenen Versuch einer speculativen Erklärung des trinitarischen Processes III, 154; d'Ailly's Einstehen für die Möglichkeit einer Denkbarmachung der göttlichen Personsdreiheit gegen Gregor IV, 1, 86 f. Rickel's Bevorzugung der speculativen Deduction der Personsdreiheit bei Richard v. St. Victor und Bonaventura IV, 1, 220. Vasquez über den richtigen Sinn des dogmatischen Terminus Hypostase IV, 2, 131, 133.

Erkennen und Wollen als die Principien der immanenten Hervorgänge im göttlichen Sein. Rickel's Vertheidigung der thomistischen Hervorgänge gegen Ägyd's Beanstandungen IV, 1, 224. Durand als Bestreiter der objectiven Wahrheit der Begründung der immanenten Hervorgänge aus dem göttlichen Erkennen und Wollen, Rickel's Tadel gegen Durand IV, 1, 226. Del Vio's Rechtfertigung der thomistischen Beleuchtung des Hervorganges des göttlichen Wortes gegen die Einwendungen des D. Scotus IV, 1, 369. Scotus' Auffassung des Hervorganges des ewigen Wortes aus dem göttlichen Vater I, 366, Verdeutlichung des Mysteriums der göttlichen Zeugung I, 349 f., Dringen auf möglichst geistige Auffassung desselben gegen Heinrich v. Gent I, 352. Ob die göttliche Essenz generire und generirt werde: gegen Petrus Lombardus bejaht von Richard v. St. Victor und Joachim v. Flora IV, 1, 221; an Richard bekämpft von Scotus I, 347, milder beurtheilt von Rickel IV, 1, 221; die hierauf bezüglichen Sophismen des Präpositivus beleuchtet durch Albert d. Gr. ebendas. Baconthorp über den Terminus formalis der göttlichen Generation II, 269; Vindicirung der von Baconthorp anerkannten thomistischen Ansicht durch Capreolus gegen Aureolus II, 496 ff. Verhältniß der göttlichen Potentia generandi zur Potentia intelligendi und Potentia creandi nach Alexander Halesius und Thomas IV, 1, 223. — Speculative Erklärung des Hervorganges des heiligen Geistes aus Vater und Sohn bei Richard v. St. Victor und Alexander Halesius, Rickel's Anschluß an diese Erklärung, Bemängelung jener Ägyd's IV, 1, 225. D. Scotus' Erklärung I, 353 f., Bemängelung jener Richard's I, 354. Del Vio's Rechtfertigung der thomistischen Auffassung des Hervorganges des hl. Geistes IV, 1, 370. Die Formel Filioque nach Scotus kein wesentlicher Differenzpunct zwischen Lateinern und Griechen I, 355 f.

Constituirung der suppositalen Mehrheit in Gott durch die Relationen, nach D. Scotus gemeiniglige Ansicht, vertheidiget gegen Präpositivus und Richard v. St. Victor I, 358 ff., bestritten v. Aureolus II, 235; Occam's Polemik gegen Aureolus und Scotus II, 262 f., sowie auch gegen Thomas und Heinrich II, 264 ff., Capreolus' Vindicirung der virtuellen Unterschiedenheit von Person und Essenz in Gott gegen Aureolus II, 492 f.

c) Gott im Verhältniß zur Welt. 1. Der göttliche Weltgedanke: Polemik des D. Scotus gegen die Auffassung des göttlichen Weltgedankens bei Thomas und Heinrich I, 373 ff., vgl. I, 370 f. Verhältniß des Aureolus zur scotistischen Auffassung II, 264 ff. und Baconthorp's zur Anschauungsweise Beider II,

278 ff. Nominalisirende Auffassungen des göttlichen Weltgedankens von Seite Durand's II, 283 f., Occam's II, 284 f., Gregor's III, 162 f., d'Ailly's IV, 1, 87 f. Bekämpfung der scotistischen Auffassung des Weltgedankens durch Silvester IV, 1, 314 f. Siehe Idee. 2. Die göttliche Schaffensthätigkeit. Scotus' Polemik gegen Heinrich, der ein göttliches Schaffen seit ewig für undenkbar hält I, 377 f., und gegen Thomas, welcher den zeitlichen Weltanfang für nicht philosophisch erweisbar ansieht I, 380 f. Nach Aureolus der zeitliche Weltanfang durch aposteriorische Demonstration erweisbar II, 298, Baconthorp's Einwendungen dagegen II, 299; nach Durand nur der zeitliche Ursprung der sublunarischen Dinge strenge erweisbar II, 302, Kritik der Ansicht Durand's bei Rickel IV, 1, 227, Rickel's Vorführung der speculativen Theologen des 13. Jahrhunderts, welche ein Schaffen seit ewig als undenkbar ansehen, seine Zustimmung zu Thomas' entgegengesetzter Ansicht IV, 1, 227, Soto's Stellung zur aristotelischen Weltewigkeitslehre IV, 2, 31 f.; nach Suarez die Novitas essendi kein wesentliches Merkmal des Schöpfungsbegriffes IV, 2, 280. Suarez' Mittelstellung zwischen den Thomisten (siehe II, 513) und Nominalisten (II, 94) in Auffassung der Creatio actio IV, 2, 297 f. Capreolus' Bekämpfung der von Aureolus behaupteten Unbegreiflichkeit des Gedankens einer Hervorbringung der Dinge aus Nichts II, 505 f. Die Schöpfung als Werk der Ars divina; die unzureichende Auffassung dieses Gedankens von Seite der Nominales bemängelt durch Silvester IV, 1, 322 f. Ob Gott der Creatur ein schöpferisches Vermögen verleihen konnte, nach Occam mit ausreichenden Gründen zu verneinen II, 304, nach Suarez jedoch eine mit den Erkenntnißmitteln der Philosophie nicht zu lösende Controversfrage IV, 2, 275 f. Siehe Sacrament. — 3. Die göttliche Erhaltungsthätigkeit, nach Aureolus von der Schaffensthätigkeit real unterschieden II, 300; Modification dieser Ansicht bei Baconthorp II, 300, Bekämpfung derselben durch Capreolus II, 507 f.; Bekämpfung derselben Ansicht an Heinrich durch Rickel IV, 1, 127, Rickel's Kritik der vermittelnden Ansicht Richard's von Media Villa IV, 1, 227 f. Suarez' Verhältniß zur thomistischen Auffassung der göttlichen Erhaltungsthätigkeit und der damit zusammenhängenden Lehre vom Concursus divinus IV, 2, 281 f. — 4. Die göttliche Concurrenz zu den Actionen der geschöpflichen Dinge in Abrede gestellt von Durand II, 303, als denknothwendig urgirt von Occam II, 304, gegen Aureolus und Durand erwiesen von Capreolus II, 508 ff. Begriff der Causa secunda nach Soto IV, 2, 24 f. und Suarez IV, 2, 282. — 5. Gegenwart Gottes in der Welt per operationem et essentiam. Die Nothwendigkeit der essentiellen Präsenz geläugnet von D. Scotus, die Ansicht desselben bekämpft von Rickel IV, 1, 228. — 6. Die göttliche Weltleitung. Behandlung dieser Lehre bei D. Scotus I, 399 f., Polemik des Aureolus gegen den thomistischen Begriff der Providenz II, 305 f.; Vertheidigung desselben und des damit zusammenhängenden Begriffes der göttlichen Präscienz gegen Aureolus durch Capreolus II, 514 ff. Behandlung der das göttliche Vorherwissen und Vorherbestimmen betreffenden

Fragen von Seite Rickel's unter Bezugnahme auf die Anschauungen Albert's, Alex. Halesius, Bonaventura's, Thomas', Richard's v. Media Villa IV, 1, 229 ff. Del Vio's Lehre von der Scientia divina causatrix et ordinatrix IV, 1, 377. Siehe Vorherwissen, Vorherbestimmung. — 7. Der göttliche Machtwille. Auffassung des souverainen Machtwillens Gottes von Seite des D. Scotus, einseitige Beziehung desselben auf die ethische Ordnung I, 382 ff.; Wegfall des Problems über das Verhältniß der Contingenz des zeitlichen Geschehens zum göttlichen Vorherwissen bei D. Scotus I, 399. Der souveraine göttliche Machtwille im Lichte der Auffassung Bradwardina's III, 260 ff., Verhältniß derselben zu jener des D. Scotus III, 298 ff. — 8. Das göttliche Machtkönnen, siehe Allmacht, Wunder.

Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele. Zusammenhang dieser Frage mit jener über Gottes Bild und Spur im geschöpflichen Sein: Thomas, Bonaventura, D. Scotus I, 105 ff. Verhältniß Ägyd's zur thomistischen und scotistischen Auffassung der Gottesbildlichkeit der Menschenseele III, 20 f.; Gregor's Kritik der Ansicht Ägyd's III, 27 f., Rickel's relative Zustimmung zu Gregors Kritik IV, 1, 215. Ob Gottes Bild durch den Engel oder durch die menschliche Seele vollkommener dargestellt werde; durch den Engel: Wilhelm v. Auxerre, Thomas Aq., Ägydius, Rickel; durch die Menschenseele: Heinrich v. Langenstein; vermittelnde Ansicht bei Peter v. Tarentasia IV, 1, 214.

Habitus. Begriff des psychischen Habitus bei D. Scotus I, 425 f., der Gnadenhabitus formaliter mit der Heilsgnade identisch I, 421. Durand's Bestreitung der realen Unterschiedenheit des Gnadenhabitus von der Tugend bekämpft durch Capreolus II, 519 ff. Die von der activen Causalität der Seelenpotenz zu unterscheidende active Causalität des Habitus gegen Scotus und Durand vertheidiget von del Vio IV, 1, 388. Controverse über die Art der Mehrung und Minderung der Gnadenhabitus unter den Lehrern des 13. Jahrhunderts, Rickel's Stellung zu dieser Frage IV, 1, 233 f. Wovon das Maß der verliehenen Gnade nach Thomas abhängig sei IV, 1, 232. Suarez Erörterung über die Habitus operativi als besondere Species der Qualitätskategorie IV. 2, 303, 305 f.

Heiden. Roger Baco und D. Scotus über die Gerechtigkeit der Heiden I, 125; vgl. I, 419 f. Lambert von Herrenberg über die Seligkeit des Aristoteles IV, 1, 303. Nach del Vio die nicht Glaubenden guter Handlungen fähig, gegen das entgegengesetzte Dafürhalten Gregor's und einiger Thomisten IV, 1, 382.

Himmel. Die himmlische Körperlichkeit nach Scotus corruptibel, weil zusammengesetzt I, 268; Averroes habe sie als incorruptibel angesehen, weil er sie mit Aristoteles für eine einfache Substanz hielt; Irrthum jener kirchlichen Theologen, welche den Aristoteles mißverstehend die himmlische Körperlichkeit für zusammengesetzt und incorruptibel halten I, 268. Das Verhältniß der himmlischen Körperlichkeit zum irdischen Generationsleben nach Aureolus II, 151, Baconthorp II, 15, Durand II, 154. Einartigkeit oder Verschiedenheit der Materie der himmlischen Körper, siehe Materie. Discussionen über den Satz: Ces-

sante motu coeli ignis applicatus ad stupam non comburet eam II, 261 ff.

Idee. Die göttliche Idee definirt von D. Scotus I, 376; Ausschluß einer realen Bezogenheit Gottes auf die Weltdinge im göttlichen Denken derselben I, 375. Correctur der scotistischen Auffassung dieses Ausschlusses bei Aureolus und die hiedurch bedingte Modification des Begriffes der Idee II, 275 f.; die göttliche Idee nach Aureolus identisch mit der Gottheit als Ideation und Exemplification alles Creatürlichen, Coincidenz der Einen Idee mit dem Seinsgedanken II, 83 ff., 277 f.; inwiefern von einer Vielheit der Ideen in Gott gesprochen werden könne II, 376. Baconthorp's Eintreten für die von Scotus und Aureolus bekämpfte Relatio realis Gottes zur Creatur II, 278 ff., Festhalten an einer ursprünglichen Vielheit der göttlichen Ideen II, 281 f., Erklärung des wahren Grundes dieser Vielheit gegen Durand's Begründung derselben II, 95. Nach Durand die Ideen einfach Res a Deo intellectae II, 93, in Gott nicht formaliter sondern virtualiter vorhanden, sofern er die Wirkungsursache der Dinge ist II, 284. Die von Durand zugelassene Möglichkeit einer Identificirung der Idee mit der göttlichen Essenz verworfen von Occam II, 96, die Ideen Cognitiones rerum mit Ausschluß aller logisirenden Allgemeinheiten II, 82, die Erkenntniß der göttlichen Wesenheit und der Weltdinge für den göttlichen Intellect etwas simultan Gegebenes II, 285. Die Ideen nach Ägydius vorzugsweise dem praktischen Intellecte Gottes angehörig; nur die Individuen als solche haben auf jede Weise eine distincte Idee in Gott III, 159 f. D'Aillys Erklärung des göttlichen Selbstdenkens und Denkens der Weltdinge IV, 1, 88. Vasquez' Polemik gegen die thomistische Ideenlehre IV, 2, 119, seine Ansicht über Wiclif's Auffassung des Esse intelligibile der Dinge IV, 2, 122. Suarez' Ansicht über die Formation der göttlichen Mustertypen der geschöpflichen Dinge IV, 2, 285 ff.

Incarnation. Denkmöglichkeit und Modus der Incarnation nach D. Scotus I, 427 f.; der Leib nicht durch Vermittelung der Seele, sondern beide zugleich vom ewigen Gottesworte angenommen (gegen Varro) I, 431 f., und zwar unmittelbar d. i. ohne Vermittelung der Verbindung des Menschlichen mit dem Göttlichen durch die Gnade (gegen Bonaventura) I, 433. Aureolus' abstract metaphysische Behandlung der Incarnationsidee, Herbeiziehung der Kategorienlehre nach dem Vorgange des D. Scotus zur Verdeutlichung des Incarnationsmodus II, 330 ff., 342 ff. Verkennen der Correlativität zwischen dem Verbum divinum und der intellectiven Menschennatur bei Scotus und den in seine Fußtapfen tretenden nachscotistischen Theologen II, 336 f., 345 f., 356 f. Ägyd's Bemühen um eine speculative Fassung der Incarnationsidee untermengt mit antispeculativen Annahmen III, 186 ff., neben der Verwerfung der Möglichkeit einer Engelwerdung des Gottessohnes die Anerkennung der Möglichkeit der Union des Verbum divinum mit einer irrationalen Creatur III, 190. Rickel's Eintreten für die Assumtibilität der Engelnatur gegen Albert IV, 1, 238. Sein Verhältniß zur Frage, ob die Incarnation ohne

Sündenfall eingetreten sein würde, Ablehnung der Behauptung Ulrich's v. Straßburg, daß diese Annahme schriftwidrig sei IV, 1, 237 f.; sein Verhalten zu verschiedenen anderen controversen scholastisch-theologischen Fragen der Incarnationslehre, speciell zu der Frage, ob Christus in den Lenden Abraham's gezehntet worden sei (Hebr. 7, 6,) IV, 1, 238 ff. Vasquez über die Persona composita Christi IV, 2, 132.

Individuationsprincip nach D. Scotus I, 79. 265 ff.; seine Beleuchtung der aristotelischen Aussprüche, auf welche Thomas seine Auffassung des Individuationsprincipes stützt I, 27 ff. Nach Aureolus die Frage nach einem solchen Principe überflüssig II, 150 f.; nach Baconthorp nicht die Materie sondern die Form Principium individuationis II, 90. Thomistische Polemik gegen das scotistische Individuationsprincip IV, I, 177 ff. Controverse zwischen Javellus und del Vio bezüglich der Materia signata als Individuationsprincip IV, 1, 195 f. Nach Suarez das Individuationsprincip eine metaphysische Fiction IV, 2, 278.

Information des Intellectes nach Thomas' Conformation der erkennenden Seele mit dem erkannten Objecte, bekämpft von D. Scotus I, 77. Die rationalen Formen der Dinge im Intellecte nicht subjective, sondern blos objective gegenwärtig. Zusammenhang dieser Polemik mit der Auffassung des geistigen Gedankens vom Allgemeinen, siehe Universale.

Intentiones primae et secundae, Unterscheidung derselben bei D. Scotus I, 201 und 140 (siehe Lautwort), Aureolus II, 89. 99; Occam II, 116. Intentiones in potentia und in actu bei Aegydius III, 43.

Kategorienlehre, nach Occam nur beziehungsweise der Logik angehörig II, 114; Zusammenhang der Kategorienlehre Occam's mit seiner Abendmahlslehre II, 421 ff. Baconthorp über die Anwendbarkeit der aristotelischen Kategorienlehre auf das göttliche Sein und Leben II, 232. D. Scotus über die von Thomas gegebene Antwort auf die Frage, weßhalb Aristoteles in der Metaphysik die Kategorie des Quando, Situs und Habitus schweigend übergehe I, 30; die Zehnzahl der Kategorien als einfach Gegebenes I, 232; ursprüngliche Annahme einer blos analogischen Convenienz des Seins des zehn Kategorien I, 233 f., in der Metaphysik Bestehen auf der Univocität desselben I, 235. Ausführliche Auseinandersetzung der aristotelischen Kategorienlehre bei Suarez (siehe Inhaltsregister zu IV, 2), Verzicht auf eine denkstrenge Ableitung der Zehnzahl der Kategorien IV, 2, 301 f. Anwendung der Kategorienlehre auf die Abendmahlslehre bei Scotus I, 486 f., 491 ff., Aureolus II, 407 (bekämpft von Capreolus II, 562), Durand II, 414, Occam II, 417. 418 ff., Ägydius III, 210 ff., Thomas von Straßburg III, 209 f., d'Ailly IV, 1, 95.

Lautwort (Vox, Verbum oris). D. Scotus über die Worte als Zeichen der Intentiones primae; die Sprache als werkzeugliches Medium der logischen und ontologischen Denkvermittelung I, 201. Aureolus über die Aufeinanderbeziehung von Sprache und Gedanke II, 99. Occam über den Unterschied zwischen Terminus mentalis u. vocalis; Unterscheidung der Nomina primae et secundae impositionis, die Nomina primae impositionis Wortausdrücke der Intentiones primae und secundae II, 115 f. Siehe Verbum mentis.

Liberum arbitrium, ob von Intellect und Wille verschieden (Alex. Halesius und Albert), oder wesentliche Qualität des Willens (Thomas, Rickel); Bedeutung dieser Frage für die Auffassung der Gnade des menschlichen Urzustandes IV, 1, 236. Capreolus' Polemik gegen Durand's von Scotus beeinflußte Auffassung des Liberum arbitrium II, 473 f., sowie gegen seine Abschwächung d. Bedeutung d. Willenshabitus. Siehe Willensfreiheit.

Logik, eine praktische Scienz nach Aureolus II, 101 und Occam II, 113. Verhältniß derselben bei Occam als Scientia sermocinalis zur Grammatik und Rhetorik II, 113; vgl. hiezu Gerson IV, 1, 101 und 104. Nach Aureolus die Vox expressiva conceptus Subject der Logik; Beziehung dieser Auffassung der Vox expressiva zu Aureolus' Lehre vom Verbum divinum II, 101.

Materie. Gleichartigkeit der Materie der himmlischen und irdischen Körper behauptet von Roger Baco und D. Scotus I, 267, von Thomas bekämpft I, 268, von Ägydius unter Berufung auf Augustinus und Aristoteles ververtheidiget III, 80 f. Occam's Anschluß an D. Scotus, Verwerfung der von Scotus angenommenen Beseeltheit der Himmelskörper II, 158 f., hierin mit Durand einig, der jedoch den Vorrang der himmlischen Materie vor der irdischen behauptet II, 154 f. Gregor's Auffassung der Materia prima als Ens actu in Übereinstimmung mit Scotus und Occam III, 84 f., wiederkehrend bei Biel IV, 1, 293. Bekämpfung des von Scotus der Materie attribuirten Actus entitativus durch Javellus IV, 1, 172 f. Suarez' Lehre von der Materie, Vorhandensein einer Idea propria der Materie in Gott, eines Conceptus proprius der Materia prima im menschlichen Intellecte IV, 2, 251 ff. Consequenzen aus der Lehre vom Esse proprium der Materie in Bezug auf die Accidenzen der körperlichen Substanzen IV, 2, 259 f.

Metaphysik. Principieller Unterschied der thomistischen und scotistischen Auffassung des Wesens der metaphysischen Erkenntniß IV, 1, 187 f., 191 f. (vgl. I, 81). Ueber das Subject der Metaphysik: Thomas I, 34, Scotus I, 35 ff., Averroes (nach der Ansicht des Javellus) IV, 1, 154, Suarez IV, 2, 217. Siehe Sein.

Plato. Gegensatz zwischen speculativem Thomismus und scotistischem Platonismus IV, 1, 173. Javellus' Bevorzugung Plato's vor Aristoteles, die platonische Lehre eine wesentliche Ergänzung der aristotelischen IV, 1, 158 f. Verschiedenartiges Verhalten del Rio's und Javellus' zu Plato IV, 1, 164. Fonseca über die Gründe der Bevorzugung Plato's vor Aristoteles von Seite der altchristlichen Lehrer IV, 2, 78 f. Modification des strengen Urtheiles Fonseca's über Plato durch die Conimbricenses IV, 2, 80.

Ratio aeterna. Bedeutung derselben als Lex aeterna bei Thomas IV, 1, 382 f.

Raum. Raumbegriff des D. Scotus I, 278. Aureolus' Identification von Raum und Ort bekämpft durch Baconthorp II, 177 ff. Suarez' Erörterung der Kategorie des Ubi IV, 2, 314, 223.

Sacramente. D. Scotus über die Ungewißheit der wesentlichen Form mehrerer Sacramente I, 484 f.; Bekämpfung der thomistischen Annahme einer übernatürlichen Kraft im Sacramente I, 434 f.; 466 f. Abweichungen der Schola Aegydiana von der thomistischen Theorie des

Sacramentes III, 179 ff.; d'Ailly's Anlehnung an Scotus und Occam in der Auffassung des neutestamentlichen Sacramentes IV, 1, 91, Biel's Anschluß an Occam und d'Ailly IV, 1, 289. Capreolus' Einstehen für den thomistischen Begriff des Sacramentes in Bezug auf die Virtus causativa desselben, den durch sie gewirkten Ornatus animae und auf die Auffassung des Character indelebilis II, 550 ff. Berichtigung der Lehre des Capreolus über beide letztere Punkte bei Soto IV, 2, 61 f.; Soto's Erörterung über die Frage, ob Christus die Apostel zur Einsetzung bestimmter Sacramente ermächtigen konnte IV, 2, 59 f. Vasquez' Kritik der erwähnten Lehrexpositionen des Capreolus und Soto IV, 2, 145 ff.

Seele. 1. Wesen der Seele. Wesen der Seele in deren Verhältniß zum Wesen Gottes, siehe Gottesbildlichkeit. D. Scotus über das Wesen der menschlichen Seele in deren Verhältniß zum Leibe I, 286; hierauf bezügliche Controverse zwischen Scotisten und Thomisten IV, 1, 393. Scotus' Verwerfung einer realen Unterschiedenheit der Seelenpotenzen von der Seelenessenz I, 289 f.; Bestreitung der von Heinrich v. Gent behaupteten Coincidenz der Potenzen mit der Essenz der Seele I, 291 f.; die Seelenpotenzen unter sich und vom Wesen der Seele formaliter unterschieden I, 292. Vermittelung der Zweiheit der intellectiven Potenzen: Intellect und Wille mit dem augustinischen Termar: Memoria, Intellectus, Voluntas I, 293. Differenzen über das Wesen der Seele zwischen Aureolus und Baconthorp, Annäherung des letzteren an den thomistischen Seelenbegriff II, 55 ff. Durand's Seelenbegriff, Verhältniß desselben zu jenem des Aureolus und Baconthorp II, 60 ff. Ägyd's Erörterungen über das Seelenwesen mit specifischer Beziehung auf den augustinischen Seelenbegriff III, 35 ff. Gregor's Eintreten für die sachliche Identität der Seelenessenz und der Seelenpotenzen als augustinische Ansicht III, 49; dieselbe Identification bei Biel IV, 1, 272 und Albert v. Sachsen IV, 1, 217. Rickel's Stellung zu dieser Frage IV, 1, 217. Suarez' Eintreten für die thomistische Abscheidung der Seelenpotenzen als Accidenzen von der Essenz der Seele IV, 2, 267; worin D. Scotus bezüglich der seelischen Potenzen gegen Thomas im Rechte sei IV, 2, 270.

2. Unvergänglichkeit der menschlichen Seele. Die Seelenunsterblichkeit nach Scotus nicht strenge erweisbar I, 310, nach Aureolus ein fortdauerndes göttliches Machtwunder II, 53, nach Occam und Biel lediglich Sache des Glaubens II, 63 und IV, 1, 278. Thomistische Beweisführung für die Unvergänglichkeit der menschlichen Seele, Abwehr der Einwendungen des Duns Scotus gegen die thomistische Beweisführung IV, 1, 328 ff.

3. Verhältniß der intellectiven Seele zu den niederen Seelenpotenzen. Scotus' Unterscheidung zwischen organischen (sinnlichen) und nicht organischen (intellectiven) Potenzen I, 288; die Anima sensitiva zugleich mit der Anima intellectiva durch Creation gesetzt I, 289; ähnlich Durand II, 62. Nach Capreolus und Baconthorp tritt die Intellectiva in Folge göttlicher Creation zu der mit der sinnlichen Leiblichkeit gegebenen Vegetativa und

Sensitiva hiezu I, 61. Erkenntniß-theoretische Consequenzen der sachlichen Identität der Sensitiva und Intellectiva bei Scotus I, 186 und Durand II, 76. Der Proceß der successiven Vergeistigung der sinnlichen Erkenntniß nach D. Scotus I, 189 f., Aureolus und Baconthorp II, 74 f. Die auf dem Grunde der sinnlichen Anschauung sich vollziehende seelisch-geistige Lebensentwickelung von Gerson aus dem Standpunkte der speculativen Mystik beleuchtet in seiner Lehre von den Entwickelungsstufen des seelischen Lebens IV, 1, 115.

4. Die intellectiven Potenzen der menschlichen Seele. a.) Die cognoscitiven Potenzen der intellectiven Seele: Intellectus possibilis, Intellectus agens bei Thomas zwei von einander verschiedene Potenzen, nach D. Scotus zwei Vires einer und derselben Potenz I, 190; die mit dieser Zusammenrückung beider verbundene Abschwächung der Bedeutung des Intellectus agens I, 80, und noch mehr bei Aureolus und Baconthorp II, 76, bei Durand völliger Wegfall des Intellectus agens II, 76. Gerson's Verwerfung der Unterscheidung zwischen Intellectus possibilis und Intellectus agens IV, 1, 109. Die Abschwächung der Vermöglichkeit des Intellectus agens bei Aureolus zusammenhängend mit seiner Hinneigung zur Annahme eines mystisch-intuitiven Vernunftsinnes II, 52, bei Baconthorp mit der Anerkennung eines Universale in re II, 75; ähnlich bei Ägydius III, 38 u. 41 f. Berührung Durand's mit den christlich-theologischen Averroisten in Anerkennung eines latenten Vernunftsinnes der Seele II, 112. Del Vio über die Erkenntnißfähigkeit der menschlichen Seele im Verhältniß zur Cognoscivität Gottes und der Engelwesen IV, 1, 392 f. Siehe Erkennen. — b) Geschiedenheit des Willens vom Intellecte; Begründung dieser Geschiedenheit bei D. Scotus I, 294 ff., seine Ansicht über die Natur des menschlichen Willensvermögens gegenüber von Heinrich v. Gent I, 302 f. Vorrang des Willens vor dem Intellecte, gegen Thomas I, 306 f. Nach Ägydius der Wille mit Ausschluß der übrigen Seelenpotenzen Träger der Sünde, gegen Thomas III, 180. Engere Zusammenrückung von Intellect und Wille in der nachthomistischen Scholastik als Folge der Bevorzugung des Willens vor dem Intellecte III, 468. Polemik des Capreolus gegen die Bevorzugung des praktischen Intellectes bei Aureolus III, 469 ff. Siehe Willensfreiheit, Habitus, Tugend, Gnade.

Sein. 1. Vom Sein im Allgemeinen. Die von Scotus behauptete Univocität des Seins in allem Seienden I, 103 f., 235 f., 239 f. Lostrennung der Passiones entis vom Quid des Seins I, 242 f. Antiscotistischer Seinsbegriff des Aureolus: der Seinsgedanke eine Conceptus communissimus, welcher implicite Alles, explicite gar nichts in sich schließt; Verwerfung der Passiones entis, Aufgehen des Realinhaltes der Metaphysik in Theologie und Kosmologie II, 120 ff., ähnlich Occam II, 130. Baconthorp's Bekämpfung der absoluten Indeterminirtheit des Seinsgedankens einerseits, der scotistischen Univocität des Seienden andererseits II, 125 ff. Die scotistische Univocität des Seienden nach Javellus mit der thomistischen Lehre von der analogischen Seinsprädication vereinbar IV, 1, 174. Del Vio's Seinsgedanke im Gegensatze zu jenen des D. Scotus IV,

1, 403; Soto's Anschluß an Del Vio IV, 2, 17. Bekämpfung Soto's durch Suarez IV, 2, 238, Polemik gegen die scotistische Abtrennung des Ens von dem unter dem Concepte des Ens Befaßten IV, 2, 223 ff.; Dringen auf die metaphysische Geltung eines Conceptus formalis des Seienden IV, 2, 220 ff. Suarez' Auffassung der Passiones entis IV, 2, 228 ff., 240.

2. Primäre Theilungen des Seins nach Avicenna und Averroes IV, 167; nach thomistischer und scotistischer Ansicht, Javellus' Polemik gegen die scotistische Grundtheilung IV, 1, 175 ff. Suarez' Discussion der thomistischen und scotistischen Grundtheilungen des Seienden IV, 2, 228 ff.

3. Das göttliche Sein nach Thomas das Maxime formale esse omnium II, 208, nach Scotus das unendliche Sein I, 253, nach Aureolus eminens similitudo omnis entitatis und Forma nobilissima II, 133 f. Baconthorp's Verhältniß zur Idee des göttlichen Seins bei Scotus, Aureolus und Thomas II, 205 ff. Occam's Kritik der scotistischen Idee des göttlichen Seins als Ens infinitum, 217. Suarez' Verhältniß zur thomistischen Idee des göttlichen Seins IV, 2, 284 ff.

4. Nach Thomas die Creaturen Entia per participationem; bedingnißweise Anerkennung dieses Satzes von Seite des D. Scotus I, 102, Heinrich's Verhältniß zur Ansicht Beider, Scotus' Kritik der Ansicht Heinrich's I, 103 ff. Materie und Form als Componenten alles Geschaffenen nach D. Scotus I, 255 ff., Aureolus II, 148 f., die Form nach Aureolus einfach nur das Esse der Materie II, 149 f. Baconthorp's Verhältniß zu Aureolus' Auffassung der Materie II, 142 f. u. 152 f. Verhältniß zwischen Esse und Essenz des geschöpflichen Seins nach Aureolus und Baconthorp II, 128 f., Ägydius III, 74, Durand II, 129. Del Vio's Controverse mit Trombetta über das Verhältniß zwischen Esse und Essenz IV, 1, 181 ff. Polemik gegen die thomistische Auseinanderhaltung von Esse und Essenz bei Vasquez IV, 2, 135 und Suarez IV, 2, 288.

Singularität. Erkennbarkeit des Singulären nach D. Scotus I, 79, 187 die Erkenntniß desselben abschließend in der Erfassung der Häcceität I, 165. Das materielle Singuläre nach Aureolus nicht direct, sondern arguitive faßbar II, 87 f.; Baconthorp's Verhältniß zu dieser Ansicht II, 89 f., 94. Das Singulare nach Gregor das Primo cognitum des menschlichen Intellectes III, 53 f. Das Primo cognitum nach thomistischer Ansicht IV, 1, 185 f.

Species. Scotus' Unterscheidung zwischen Species impressa und Species expressa I, 196 f.; Begriff der Species impressa und Art ihres Vorhandenseins in der Seele, gleichbedeutend mit einem Subjective esse der vorgestellten und gedachten Dinge in der Seele I, 77, verworfen, von Aureolus, I, 82; II, 97, Durand; I, 82; II, 109; Occam I, 82; II, 78. Die Species sensibilis zugelassen von Aureolus und Baconthorp II, 74. Begriff der Species intelligibilis bei Ägydius II, 41 f.

Synderesis. Auffassung derselben bei Scotus I, 298; Ägydius III, 135 f.; Gerson IV, 1, 116.

Theologie. Auffassung ihres Wesens in der älteren Franciscanerschule: Betonung ihres affectiven Charakters bei Alexander Halesi. und Bonaventura I, 53 f.; Modificationen dieser Auf-

fassung bei Varro I, 54 f. und Richard v. Media Villa I, 56. Kritische Beleuchtung dieser Auffassungen durch D. Scotus: Die Theologie weder eine speculative noch affective Doctrin, sondern eine praktische Scienz I, 68 ff. Bestreitung der thomistischen Auffassung des speculativen Charakters der Theologie durch D. Scotus und in der nachscotistischen Scholastik II, 21 ff. Ägyd's Verhalten zur thomistischen Auffassung III, 19 f. Gregor's Verhalten zu Ägydius in diesem Puncte III, 26 f. Occam's Auffassung im Verhältniß zu jener Durand's II, 43 ff. Rickel's Anschauung vom Wesen und Charakter der theologischen Erkenntniß IV, 1, 211 f. Das theologische Erkennen als ein erleuchtetes Erkennen; Aureolus über das theologische Lumen scientiae als Mittleres zwischen dem Lumen fidei und Lumen gloriae II, 25, Verwerfung desselben von Seite Baconthorp's II, 37. Rickel's Auffassung des theologischen Erkenntnißhabitus, die ächte Theologie erleuchtete Wissenschaft als mystischer Intellect der geoffenbarten Wahrheit IV, 1, 210 f. Del Vio's Ansicht vom Lichte der theologischen Erkenntniß IV, 1, 360. Vasquez' polemische, gegen del Vio u. A. gerichtete Erörterungen über dasjenige, was Thomas unter Doctrina sacra gemeint habe IV, 2, 96 ff.

Transsubstantiation. Begriff derselben nach D. Scotus I, 491. Aureolus' Bemühungen um Denkbarmachung derselben II, 408 ff.; Betonung der Denkschwierigkeiten derselben von Seite Durand's II, 413 und Occam's II, 415. Auf welche Art Occam sich der Annahme einer Impanation entzieht II, 417. Ägyd's Erweisung des Transsubstantionsbegriffes III, 205 ff., sein Verhältniß zur thomistischen Auffassung III, 211. Thomas' v. Straßburg relatives Abgehen von Ägyd, Stellung zur thomistischen Auffassung III, 209 f. Soto's Kritik der Auffassung des Transsubstantiationsbegriffes bei Scotus, Durand, del Vio IV, 2, 63 f.

Tugend. Nach Scotus der Wille Träger aller moralischen Tugenden gegen Thomas und Ägydius I, 303; Vorrang der moralischen Tugenden vor der Prudenz I, 305 f. Aureolus über die Nothwendigkeit eingegossener moralischer Tugenden II, 325 ff.; Scotus' und Durand's Bestreitung dieser Nothwendigkeit zurückgewiesen von Capreolus II, 478 und del Vio IV, 1, 389. Biel's Lehre über das Verhältniß der moralischen Tugenden zu den theologischen Tugenden IV, 1, 295. Polemik des Capreolus gegen die von Aureolus behauptete Subjectirung aller moralischen Tugenden im sinnlichen und rationalen Begehren II, 479 f. Del Vio über die besonderen Träger der einzelnen moralischen Tugenden IV, 1, 388 f. Über den Begriff der Justitia und über die Virtus Justitiae bei Soto IV, 2, 170 ff. (Vertheigung der thomistischen Auffassung der Virtus justitiae gegen Buridan SS. 172 ff.) und Molina IV, 2, 177.

Universale. Begriff und Eintheilung des Universale nach D. Scotus I 99. Einstehen des Scotus für ein Universale in re I, 199; dasselbe nebstbei vertreten durch Baconthorp II, 92. 105; Ägydius III, 24 Albert und die Albertisten IV, 1, 155 f., 302. Scotus als Bestreiter der von Thomas dem Universale post rem oder dem intellectiven Allgemeingedanken des erkannten Dinges gegebenen speculativen Bedeutung

(siehe Information), jedoch Zugeständniß, daß es in der Natur des menschlichen Geistes liege, die Dinge sub ratione universalitatis zu fassen I, 79 f. Das Universale bloße Denkabstraction nach Aureolus II, 98. 460 (unter Abänderung des Begriffes der Intellection; siehe Intentio), Durand II, Occam II, 79 f. Soto's ausgleichende Vermittelung der auf dem Gebiete der Universalienlehre bestehenden Meinungsgegensätze IV, 2, 14 ff. Die Universalienlehre der Conimbricenses IV, 74 ff. Suarez' Unterscheidung zwischen Universale physicum und Universale metaphysicum mit Beziehung auf den Unterschied zwischen Intellectus agens und Intellectus possibilis IV, 2, 215.

Unsterblichkeit, siehe Seele. Javellus' Bevorzugung der platonischen Beweisführung für die Seelenunsterblichkeit vor der aristotelischen IV, 1, 157.

Unvergänglichkeit der subsistenten Formen, Erhärtung derselben durch Silvester IV, 1, 325 f., Annihilirbarkeit der subsistenten Formen IV, 1, 232 f.

Verbum mentis nach Aureolus II, 99; nach Bacouthorp im Gegensatze zu Scotus und zu Aureolus II, 106; nach Durand II, 111; Occam II, 117.

Vorherbestimmen, göttliches; siehe Gott, Vorherwissen. Durand's abschwächende Wiedergabe der thomistischen Vorherbestimmungslehre II, 290 ff.; Nickel's Anschluß an die thomistische Auffassungsweise, das Vorherbestimmen vorherrschend Act des göttlichen Intellectes, nicht, wie Bonaventura dafür hält, des göttlichen Willens IV, 1, 231. Vindicirung der thomistischen Vorbestimmungslehre gegen Aureolus durch Capreolus II, 518 f. Occam's Auffassung der göttlichen Prädestination und Reprobation II, 292; Gregor's Prädestinationismus III, 165. Zusammenhang der Vorbestimmungslehre bei Bannez' mit der Lehre derselben von der Praemotio physica IV, 2, 43 ff. Vasquez Darlegung der Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung, über den richtigen Sinn der Unterscheidungen zwischen der göttlichen Voluntas signi und Voluntas beneplaciti, Voluntas antecedens und Voluntas consequens IV, 2, 105 ff. Suarez über die Anpassung des Concursus divinus an die Actionen der geschöpflichen Causalitäten mit Bezug auf den Unterschied zwischen naturnothwendig wirkenden u. freithätigen Causalitäten IV, 2, 282 f.

Vorherwissen Gottes. Scotus' Polemik gegen Thomas und Bonaventura, welche im göttlichen Erkennen als solchem den ausreichenden Grund der göttlichen Präscienz sehen I, 113 f., das göttliche Vorherwissen im göttlichen Wollen begründet I, 399. Kritik der thomistischen und scotistischen Auffassung des göttlichen Vorherwissens von Seite des Aureolus; Reduction des Problems auf die Idee der absoluten Simplicität des göttlichen Wesens II, 285 ff. Bacouthorp's Ablehnung der abstract metaphysischen Lösung des Problems durch Aureolus, Anticipation der Lehre von der Scientia media II, 288 ff. Ägyd's Erklärung der Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens III, 160 f. Capreolus' Vindicirung der thomistischen Auffassung des göttlichen Vorherwissens gegen Aureolus II, 515. Molina's Polemik gegen Scotus, dessen Reducirung des contingenten Geschehens auf die göttlichen Willensdeterminationen von Bannez reproducirt worden sei IV, 2, 88 f.

Vasquez über die richtige Begründung der Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens IV, 2, 103 f.

Willensfreiheit. Vorrang des Willens vor dem Intellecte: Scotus I, 144; Ägydius III, 133, 136. Scotus über die Vermöglichkeit des Menschen zur Erfüllung aller Gebote der natürlichen Moral ohne übernatürlichen Gnadenbeistand I, 298; unmittelbare Concurrenz Gottes zu allen menschlichen Willenshandlungen I, 117 f. Ägyd's Betonung der Insufficenz des gefallenen Menschen zur Vollbringung des Guten III, 181, verschärft durch Gregor III, 182; Soto's Polemik gegen Gregor und Gregor's Vertheidiger Catharinus IV, 2, 35 (siehe Gnade). Suarez' Erhärtung der Realität der menschlichen Willensfreiheit IV, 2, 272 f., 282 f.

Wunder. Scotus' Erklärung der Möglichkeit desselben I, 397; del Vio's Erklärung desselben IV, 1, 374.

Zeit. Die Zeit nach D. Scotus von der Bewegung nur begrifflich unterschieden, objective Realität des Zeitbegriffes I, 274. Die Zeit als Maß der Bewegung, Unterschied derselben vom Aevum I, 276. Vertheidigung der objectiven Realität des Zeitbegriffes von Seite des Aureolus und Baconthorp im Anschluß an Averroes II, 165 f., 170. Occam's Zeitbegriff im Verhältniß zu jenem des Aureolus und Baconthorp II, 173. Durand's Ansicht über Zeit und Aevum II, 167 ff. Der Begriff des Aevum bei Aureolus und Occam II, 174 f. Ägyd's Anschauungen über Zeit und Aevum III, 112 ff., Gregor's Auffassung des Zeitbegriffes III, 118 ff., Capreolus' Bekämpfung Beider III, 120 f., sowie des von Aureolus aufgestellten Zeitbegriffes II, 514. Soto's Metaphysik des Zeitbegriffes IV, 2, 31 f. Suarez' Erörterung der Kategorie des Quando IV, 2, 322 f.

Druckberichtigungen.

Zur ersten Abtheilung dieses Bandes.

Seite 9, Zeile 9 von Unten: empiristischen statt empirischen.
Seite 190, Zeile 13 von Unten: Aufdämmern statt Aufdämmen.
Seite 190, Zeile 12 von Unten: distincta statt distancta.

Zur zweiten Abtheilung dieses Bandes.

Seite 12, Zeile 3 von Oben: Aristotelis statt Aristotelès.
Seite 17, erste Zeile: rationales statt reales.
Seite 36, Zeile 9 von Unten: Gradunterschied statt Gnadenunterschied.

Nachträgliche Berichtigungen zum zweiten und dritten Bande dieses Werkes.

Band II.

Seite 6, Zeile 18 von Oben: obersten statt oberstem.
Seite 15, Zeile 16 von Oben: in zwei Recensionen statt in Recensionen.
Seite 66, Zeile 15 von Oben: die intellective Thätigkeit statt die Thätigkeit.
Seite 98, Zeile 18 von Oben: erlangt statt verlangt.
Seite 252, Anm. 1 ist Zeile 7 zu streichen.
Seite 288, erste Zeile: Ewigkeit statt Seligkeit.
Seite 394, Anm. 2: kanonistischen statt kanonischen.
Seite 400, Zeile 5 von Unten: commisso statt commissio.
Seite 432, Zeile 4 von Unten: Verneinungen statt Vereinungen.

Band III.

Seite 2, Zeile 2 von Oben: de Fide statt des Fide.
Seite 5, Zeile 6 von Oben: Formprincipe statt Formprincipien.
Seite 14, Zeile 8 von Oben: Epitomator statt Epitomatur.
Seite 15, Zeile 11 von Oben: erhoben wurde statt wurde.
Seite 127, Zeile 15 von Oben: die Materie um der Form willen statt die Materie um des Stoffes willen.
Seite 158, Anm. 2, Zeile 1: perfectiones statt perfectionis.
Seite 188, Zeile 10 von Oben: des statt das.
Seite 271, § 16, Zeile 1: Nichtgebundensein statt Nichtvorhandensein.
Seite 302, Anm. 2: Gregor. Arim. statt Gregor. Anim.
Seite 305, Zeile 8 von Oben: reichte statt reiche.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Author Werner, Karl 132853 Philos H. W493
Title Scholastik des späteren Mittelalters. v.2
DATE.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU